RELIGION UND KULTUR DER ALTEN ARIER

DARSTELLUNGEN UND UNTERSUCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON HERMAN LOMMEL

BAND II

DER ARISCHE KRIEGSGOTT

VON HERMAN LOMMEL



VITTORIO KLOSTERMANN FRANKFURT AM MAIN

1939

Schreibung: Der r-Vokal (das Silbe-bildende r) wird hier nur, wo es um philologische Dinge geht, nach dem Gebrauch sprachwissenschaftlicher Werke r̥ geschrieben; sonst gemäß jüngerer Aussprache ṛi. Auf die damit gekennzeichnete Unterscheidung von der ursprünglichen Silbe ri wird jedoch in „Rigveda“ (statt R̥gveda, Ṛigveda) als einem eingebürgerten Fremdwort verzichtet.

DRUCK VON AUGUST OSTERRIETH, FRANKFURT AM MAIN / 1939
PRINTED IN GERMANY

Indra ist der meistgefeierte unter den Göttern, die die Arier Alt-Indiens in den Liedern des Rigveda besungen haben. Wie aber die vedische Religion trotz reicher Ansammlung von Tatsachenwissen und tiefdringender Einzeluntersuchungen im ganzen wenig Verständnis gefunden hat, so hat Indra die neuzeitlichen, westlichen Veda-leser wenig für sich einnehmen können. Man hat eher die Würde eines Varuna, die Anmut der Uṣas (Morgenröte) anerkannt, aber die ungeschlachte Berserkerkraft des Weltriesen Indra hat vielleicht Erstaunen, aber nicht Bewunderung erregt, und seine animalische Ungeistigkeit vermochte nicht unsere Achtung zu gewinnen, sondern hat eher den Eindruck erweckt, daß man da einen Barbarengott vor sich habe.[1])

Damit geriete man aber in einen Widerspruch. Denn es hält ja doch niemand diese altindischen Arier einfach für Barbaren. Ihre reiche Religion und ihre fromme Hingabe an ihre Götter, ihre an Gedanken, poetischen Bildern und entwickelten Kunstformen reiche Dichtung, ihre philosophische Anlage, die in der Folgezeit gedankentiefe Werke hervorgebracht hat, aber in der Frühzeit sich schon entschiedener geltend macht als vielfach erkannt wird, erwirbt diesem Volk die Bewunderung aller, die einige Kenntnis davon erlangen.

Da ist alles urtümlich, aber die ungebändigte Kraft ist nicht Rohheit, und die Naturhaftigkeit ist nicht ungeistig; und wenn uns manche Einfalt als einfältig erscheint, so doch nur weil ihr Sinn oder Tiefsinn verkannt wird. Man darf erwarten, mit einem der größten Götter dieser Religion ein entscheidendes Stück dieser Geisteswelt zu erfassen; aber gerade deshalb muß man sich hüten, flüchtig und mit unseren Maßstäben zu urteilen. Es ist unmöglich, daß ein Hauptstück einer reichen und tief bedeutsamen Geisteswelt ärmlich und unbedeutend wäre. —

[1]) Gegen eine Art der Geringschätzung Indra's habe ich mich in meiner Schrift „Die alten Arier“, S. 81 ff. gewandt. Die folgenden Ausführungen, die mehr in die Tiefe und in die Breite und ins Einzelne gehen, müssen sich mit dem dort Gesagten manchmal etwas berühren, ohne es zu wiederholen und alle Gesichtspunkte der früheren Arbeit zur Geltung zu bringen.

Die Fülle der Einzelaussagen über den Gott vermittelt uns ein Tatsachenwissen, das um so richtiger ist, je vollständiger und geordneter wir es überblicken. Darin sind die früheren Arbeiten über diesen Gegenstand außerordentlich wertvoll; es ist Bedürfnis und Pflicht, den Dank dafür zu bezeugen.

Aber die Richtigkeit der Tatsachen bietet an sich noch nicht den Sinn und Bedeutungszusammenhang der einzelnen Angaben. Der Gott ist nicht Aggregat der aufzählbaren Wesenszüge und ist ebensowenig wie ein lebendiger Mensch durch aneinanderreihende Beschreibung nach Eigenschaften zu erfassen. Sondern er ist ein lebendiges Ganzes, das ein organisches Glied der gesamten Weltanschauung ist. Es gilt, mit dem Wissen der Teile nach dem Erkennen des Ganzen zu streben, das Sinn hat und seine Wahrheit in sich trägt.

Die einzelnen Tatsachen haben keine Wahrheit; sie müssen richtig sein, und ihre bloße Nebeneinanderstellung ergibt öfter einen Unsinn als einen Sinn: der Gott ist ein kraftvoller kämpfender Recke — er ist ein Stier — er hat rotes Haupt- und Barthaar — er läßt die Sonne am Himmel emporsteigen — er schleudert Blitze. Manches dergleichen erscheint zunächst als unvereinbar; die Einheit, aus der das Alles und vieles Andere organisch und sinnvoll hervorgeht, ist uns so fremd, daß man notgedrungen bei der Unvereinbarkeit stehen geblieben ist und sie eben als eine Sonderbarkeit primitiven Denkens in Kauf genommen und die lebendige Grundlage gar nicht wirklich gesucht hat. Vielmehr hat man mit einer Auswahl von Einzelzügen unter Absehung von anderen abstrakte moderne Einheiten gebildet und etwa Gewittergott, Sonnengott, Kampfgott als Kern seines Wesens angesehen.[1] Dabei sind jeweils solche Wesenszüge des Gottes zusammengefaßt, die nach modernen Anschauungen über das, was in primitivem Denken möglich sei, vereinbar scheinen. Die widersprechenden Züge werden dabei nicht gänzlich fallen gelassen, sondern man nimmt an, daß sie in geschichtlicher Entwicklung zu dem angenommenen Wesenskern hinzugetreten seien.

[1]) Unsere Überschrift „Kriegs-Gott" ist in gleicher Weise zu eng und einseitig; notgedrungen, da uns eben der Begriff, die gedankliche Zusammenfassung von Allem, was dieser Gott ist, zu einer Einheit abgeht.

Die Konstruktion dieser geschichtlichen Entwicklung fällt natürlich sehr verschieden aus je nachdem was man als das ursprüngliche Wesen des Gottes ansieht. Mag sie noch so trefflich ausgedacht sein, so gilt sie eben doch nur unter der Annahme, der Gott sei ursprünglich Gewittergott (oder welches Abstrakt-Wesen man sonst zugrunde legen mag) gewesen, gleichwie diese Voraussetzung nur bei Annahme der konstruierten Weiterentwicklung möglich ist. Die subjektive Bevorzugung gewisser Gruppen von Einzelheiten als ursprünglicher Kern und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise hängen so notwendig miteinander zusammen, daß die Entwicklungsgeschichte es unmöglich macht, alle Einzelbestandteile in einer Gesamtschau gleichberechtigt nebeneinander stehen zu lassen. Und gerade das Beispiel Indras zeigt, daß dabei manchmal mehrere Möglichkeiten bestehen, diese oder jene moderne Abstraktion als Ursprung zu setzen und das Weitere dann folgerichtig zu konstruieren. Etwas Lebendiges kommt dabei aber nicht heraus, sondern das als geschichtlich wirklich Bezeugte stellt sich dabei immer als Ergebnis einer historischen — also großenteils zufälligen — Entwicklung dar, die zu einem einheitlichen und angeblich sinnvollen Kern (etwa Gewittergott) nicht zugehörige Züge (etwa die eines Sonnengottes) hinzugefügt, das ursprünglich klare Bild also verunklärt hätte. Die Wahrheit des Gottes wäre dann nicht die von seinen Verehrern angebetete, sondern die vom modernen Forscher als ursprünglicher Kern herausgeschälte.

Wenn ich es dagegen als die Aufgabe betone, den Gott so, wie er in einem gewissen Zustand, nämlich der uns in ihren Äußerungen bezeugten Religion, von seinen Verehrern gekannt und angebetet wurde, als einheitliches Ganzes, ohne hinzugedachte Entwicklung zu verstehen, so hat man meine diesbezüglichen Darlegungen in „Die alten Arier", wie es scheint, so aufgefaßt, als ob ich Entwicklung leugne und entwicklungsgeschichtliche Betrachtung ablehne. Keineswegs! Gerade das sprachwissenschaftliche Denken schult in entwicklungsgeschichtlicher Forschung, lehrt aber ebenso klar die Grenzen der entwicklungsgeschichtlichen Methode. Gleich wie nicht das gegliederte Ganze des Sprachbau's, das Gefüge der vielfältigen Beziehungen innerhalb einer Sprache, sondern nur das herausgelöste Glied, ein

Wort, eine Form, eine Funktion sich entwicklungsgeschichtlich verfolgen läßt, während das Zusammenwirken dieser Teile jeweils nur im Zustand besteht, so ist auch die Religion, die eine Mehrzahl von Göttern anerkennt, ein zusammenhängendes Ganzes, dessen Teile sich gegenseitig ergänzen, bestimmen und bedingen, und kann nur im Zustand, nicht im Wandel erfaßt werden. Wohl sind die Götter Teile dieses Gefüges, aber die großen Götter sind jeder für sich eine Welt, und zwar *die* Welt in besonderer Sicht und Erlebnisweise. Einzelne Züge eines solchen Gottes — wie etwa Stiergestalt oder Blitzschleudern — können allerdings sehr wohl entwicklungsgeschichtlich verfolgt werden, auch wenn sie auf verschiedenen Stufen ihres geschichtlichen Auftretens organische Glieder verschiedenartiger göttlicher Ganzheiten sind. Für die Angehörigen einer Religion aber ist Gott und sind die Götter unveränderlich. Göttliches Wesen ist Dauer der Gegenwart und auch ein ehemaliger Gott muß in seiner Gegenwärtigkeit erfaßt werden, wenn man verstehen will, was er seinen Verehrern war.

* * *

Unsere Betrachtung des Gottes soll daher beginnen mit dem Versuch, eine Wesensart zu charakterisieren, die ihm in den verschiedenen Bereichen seiner Wirksamkeit — Sonne, Gewitter, Kampf — gleichermaßen eigen ist[1]).

Indra ist ein gewaltiger Kämpfer von Riesenkraft. Gleichviel was er bekämpft, nichts kann ihm widerstehen, der Sieg kann ihm nicht fehlen. Demgemäß ist die Art seines Kampfes unbedenkliches Draufgängertum, er bricht jede Gegenwehr, zerschmettert den Feind, treibt Heere in hemmungsloser Flucht vor sich her. Weil bei der zermalmenden Wucht seiner überlegenen Stärke der Ausgang nicht zweifelhaft sein kann, hat er den unbedachten Mut dessen, der keine

[1]) Eine Aufzählung oder auch nur vollständige Berücksichtigung der einzelnen Aussagen über ihn, wie sie am übersichtlichsten A. A. Macdonell, Vedic Mythology (Grundr. der indo-arischen Philologie, Straßburg 1897) S. 54-66 gibt, ist dabei nicht beabsichtigt. Wo die Charakteristik im Absondern sagen muß, was *nicht* ist, können keine Textzeugnisse angeführt werden. Daher werden auch sonst nur wenig Belege gegeben.

Gefahr kennt. An diesem naturhaften Heldentum haben Wille und Selbstüberwindung und die moralische Kraft des Standhaltens in äußerster Bedrohung wenig Anteil. Dies kann uns leicht als Mangel erscheinen; wir sehen die höchsten Werte in den seelischen Vorgängen, und in jeder Handlung, die uns im menschlichen Bereich sichtbar wird, legen wir ein unsichtbares inneres Geschehen zugrunde und urteilen moralisch mit Hilfe der oft nur hinzugedachten Beweggründe. Diese gewohnte Art des Bewertens muß man ganz von sich abtun, wenn man Indra betrachtet und muß nicht Tugendwerte, sondern natürliche Vollkommenheit an ihm suchen. In der Natur kann auch das Gewaltsame, Grausame und Furchtbare vollkommen sein. Wenn der Falke auf seine Beute stößt, wenn die Katze mit sicherem Sprung ihr Opfer ergreift, so ist dabei naturhafte Vollkommenheit am Werk. Diese zu erkennen und anzuerkennen ist Sache einer Betrachtungsweise, die in ihrer Art ebenso ganzheitlich ist als die uns gewohnte zwiefache Blickrichtung, die zugleich das klägliche Opfer ins Auge faßt. Da mischt sich denn sogleich das Mitleid ein, und da dieses auf schopenhauerische Weise der Moral verwandt ist, ergibt sich von da aus ein verwerfendes Urteil und das überlegene Wesen erscheint nicht in seiner in ihm selbst bestehenden Vollkommenheit, sondern in seiner auf das Opfer bezogenen Grausamkeit. Das ist aber nicht die Art, in der Indra erschaut ist, und wir müssen die Schauweise dem Gegenstand anpassen, nicht den fremden fernen Gegenstand nach der uns gewohnten Schauweise beurteilen.

Übrigens sind die genannten Beispiele, wenn wir an diesen gewaltigen Gott denken, zu klein. Gräßlicher, aber auch größer wäre das Schauspiel, wenn wir einen Tiger einen Büffel niederschlagen sähen — dieser Kampf gegen einen mächtigen Gegner, die Schnelligkeit, Wucht und Treffsicherheit des elastischen Sprungs, die vernichtenden Prankenschläge, die Vollkommenheit noch in der Unerbittlichkeit der tötlichen Beendigung des Kampfes: das wäre ein Vorgang, in dem sich indra-haftes Wesen offenbarte.

Leichter noch erkennt der moderne Mensch Vollkommenheit in gewalttätigen Naturmächten, die wir nicht als beseelt denken. Die zerstörende Macht des Feuers nennt unser Dichter Himmelskraft und

Götterstärke; das ist der Bereich Agni's, des Gottes Feuer; indrahafter wäre etwa die schlagartige Gewalt einer Lawine oder eines Bergsturzes.

Um von dem Helden Indra unsern Begriff von Heldentum als einer sittlichen Größe, um überhaupt die Einschränkung auf menschliche Bereiche, insbesondere alle moralischen Maßstäbe als unangemessen zu entfernen, wurden hier Vergleiche aus der elementaren Natur und der Tierwelt gewählt. Wie bei uns der Mensch um seiner „Seele" willen alle sonstige Natur an Würde unendlich überragt, so wird das Göttliche in erster Linie in Beziehung auf den Menschen und seine Seele gedacht. Dort ist der Mensch — natürlich auch sich selbst das Wichtigste in der ganzen Natur, aber er nimmt für sich nicht eine höhere Würde als das heilige All-Leben der Natur in Anspruch, aus dem ihn das Göttliche am allerunmittelbarsten anspricht. Und so berechtigt uns nichts, noch sind wir gar gezwungen, die Art Indras nur im menschlichen Bilde zu erkennen. Er ist Naturgott und als Natur wie als Gott waltet er in einer Welt, die viel größer und umfassender ist als der menschliche Bereich. Dieser gehört freilich auch dazu, denn auch der Mensch ist Natur.

Aber am Menschen kann bloße Natur ohne Veredelung vom Geist her als bestialisch erscheinen. Das ist Indra nicht, weil er auch da, wo wir ihn als menschenähnlich ansehen dürfen, die Unschuld der elementaren und animalischen Natur hat. Die Unschuld der Natur zum Wesen des Menschen hinzugedacht ist ein Teil der Idee des Göttlichen.

Die Fragwürdigkeit der bloßen Kraftnatur Indras als göttlicher Wesensart haben wir vorangestellt, und gerade dies ließ uns schon ahnen, daß auch in ihm etwas von der Idee des Göttlichen sich offenbart. Es ist mit ihm immer wieder so, daß man ihn ja nicht idealisieren muß, um seine Göttlichkeit zu erkennen, sondern man muß ihn nehmen wie er ist, und wenn man heruntersteigt zu den bedenklichsten Zügen, die unserer Art, das Göttliche zu denken, am entschiedensten widersprechen, dann läßt sich am ehesten zu seiner göttlichen Größe aufblicken.

Solange wir also Indra noch nicht in seiner kosmischen Wirksamkeit betrachten, sondern ihn, menschlicher Art wenigstens vergleichbar, uns als einen Krieger vorstellen, ist er nicht das, was wir einen idealen Helden nennen würden, erst recht weit entfernt von dem glatten, rosaroten Heldenideal der späteren indischen Poesie: er ist eher ein Bullenkerl und ein Raufbold zu nennen. Aber so kampffroh er sich zeigen kann, so wird doch auch verschiedentlich von ihm gesagt, daß er vor dem Kampf zagt und nicht ans Werk gehen will. Zwar ist er der Einzige, der die größten Feinde der Götter, die schlimmsten Schädlinge der Welt zu bändigen vermag; aber manchmal bedarf es der Ermahnungen und Versprechungen der Götter um ihn zum Kampf zu bewegen. Er wird gewiß siegen, er ist der Retter, aber es gehört zu seiner Kraftfülle, daß sie manchmal nicht leicht in Bewegung zu setzen ist. Er ist zögernd im Entschluß, weil nicht klar bewußtes Wollen ihn beherrscht und kein Sollen ihn berührt. Erst wenn er in Schwung kommt, tritt seine Macht in Erscheinung, im Ausholen zu Wurf und Schlag und im wuchtigen Niedersausen seines Hiebs kommt seine übermenschliche Gewalt zur Geltung.

Gerade diese Schwerbeweglichkeit und dieses Aufwallen und Losbrechen schlummernder Kräfte ist manchmal auch Helden eigen, die in anderer Hinsicht mehr unserer Vorstellung von bewunderungswürdigem Heldentum entsprechen. In der deutschen Heldensage ist z. B. Dietrich von Bern, einer der überlegendsten Helden, vielfach untätig; seine Macht ist verheimlicht, seine Kraft verhalten. Bei ihm, dem menschlichen Helden einer schon fortgeschritteneren Zeit, mögen es — ganz anders als bei Indra — auch Weisheit und Güte sein, die ihn lange von Anwendung seiner vollen Kraft abhalten. Aber dahinter steht die unbewußte Hemmung elementarer Schwere, bis lohender Zorn ihn entfacht und seine unvergleichliche Reckenstärke als lodernde Flamme ausbricht. Das ist indra-ähnlich; und gerade durch diese Verbindung von zäher Schwere und flammendem Feuer ragt der Held Dietrich ins Übermenschliche, Dämonische hinauf.

Und wir hören unzählige Male, daß Indra durch Trinken sich zum Kampf anfeuert und daß der Rausch ihm den Schwung und die Kraft zum Dreinschlagen gibt. Mit diesem Rausch hat es seine besondere Bewandtnis; denn es ist Soma, womit Indra sich berauscht, und wenn man freilich Soma bloß als ein Rauschgetränk nimmt und bloß aus

der ekstatischen Wirkung des Rausches die Göttlichkeit Soma's herleiten will, dann ist auch Indra's Somatrunkenheit ein recht gewöhnlicher Rausch. Da Indra der hauptsächlichste Somatrinker, und Soma-Trinken eine wesentliche Funktion Indra's ist, muß Indra verkannt werden, wenn Soma ungenügend verstanden wird. Doch kann von der Gott-Wesenheit des Rauschgetränkes Soma ernstlicher erst gehandelt werden, wenn von der mythisch-kosmischen Bedeutung Indra's die Rede sein wird. Jetzt kann nur, als ob der Soma-Rausch ein gewöhnlicher Rausch wäre, gesagt werden, daß mit diesem Rausch nicht Minderung des Bewußtseins — wodurch Rausch uns als verächtlich erscheint — gemeint ist, sondern Steigerung der Kraft. Wie seine Größe nicht in Geistigkeit liegt, kann man bei ihm auch nicht Bewußtseinszustände in Betracht ziehen; es kommt bei ihm nur auf die natürliche Wesensart an, in der die Artung des Gemüts mit der gewaltigen Leibeskraft im Einklang steht, was ohne Mitherrschaft des bewußten Geistes die sichere Echtheit seines Wesens bildet. Seine Trunkenheit schwellt seine Kraft zum Übermaß an, daß sie losbrechen muß, und setzt sein Inneres in Bewegung, daß die schlummernden Kräfte sich entladen. Dieser Rausch ist das Sinnbild der strotzenden Fülle und des plötzlichen Ausbruchs. Er wirkt sich nicht nur in kriegerischer Kampfeswucht aus, sondern ist auch geschlechtlicher Art, wo die drängende Geladenheit sich mit Vehemenz befreit.

Er ist aber kein Blutrausch. Soma hat nämlich, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe, keinerlei Beziehung zum Blut, und so ist denn auch Indra, so gewalttätig er ist, nicht blutgierig. Der Kampf und vernichtende Sieg, dessen gestalthafte Erscheinung Indra ist, ist schrecklich, wild und grausam, weil es ohne das nicht geht, aber die sichere Siegeskraft hat keine wollüstige Wonne daran, Blut zu vergießen und sich damit zu besudeln.

Wundern muß man sich aber, daß Indra's überlegene Sieghaftigkeit nicht ausnahmslos ist. Sein rätselhaftes Wesen stellt sich am fragwürdigsten dar in der eigenartigen Geschichte seines Kampfes mit Namuci. Dessen Name bedeutet „Nicht-loslasser", und scheint auf eine besonders gefährliche Zähigkeit im Kampf hinzudeuten. Sein Kampf mit Indra ist ein Ringkampf — auch dies eine Besonderheit,

denn gewöhnlich siegt Indra mit Wurf- oder Schlagwaffe. Eine mythische Deutung von Namuci's Wesen ist bis jetzt nicht gelungen; es ist jedoch im Negativen zu viel gesagt, daß an eine ursprüngliche naturmythologische Bedeutung dieses Wesens überhaupt nicht zu denken sei (Bloomfield, Journ. Am. Or. Soc. 15, 143 ff.). Der Gestalt nach ist Namuci (vielleicht neben andern Erscheinungsformen) ein Drache (sein Kopf wird durch einen Eidechsenkopf dargestellt). Indra unterliegt und kann sich aus Namuci's Gewalt nur befreien, indem er gelobt, ihn weder bei Tag noch bei Nacht, nicht mit der und jener Waffe, nicht mit etwas Trockenem oder Flüssigem zu töten. Darauf schlägt ihm Indra in der Dämmerung mit Schaum des Flusses (nicht trocken, nicht flüssig) das Haupt ab. Der Gott siegt also doch; darauf kommt es an.

Da wir zu denken gewöhnt sind, daß das Göttliche ein Ideal sei, ist diese Geschichte, als von einem Gott berichtet, befremdlich; ja, wenn man erwartet, ein Ideal zu sehen, etwa wie ein vorbildlicher und musterhafter Krieger sein sollte, so wirkt dieser Zug abstoßend. Aber gerade darum ist diese Erzählung besonders lehrreich, weil sie deutlich zeigt, daß unsere Denkgewohnheit und Erwartung hier nicht herpaßt. Diese Götter — es gilt das von andern vedischen Göttern ebenso wie von Indra — sind nicht Vorbilder dessen was sein sollte, und nicht Muster, nach denen der Einzelne sich in seiner sittlichen Entwicklung richten könnte und sollte, sondern sie sind Gestalt gewordene Urbilder dessen was ist. Als bloße Wunschbilder wären sie unwirklich; die Götter aber sind Wirklichkeit: nicht Ideale, sondern Ideen, zu Gestalten geprägte Daseinswirklichkeit, vor der es kein Entweichen gibt.

Ritterlichkeit, die den Kampf auf „ehrliche" Mittel einschränkt, ist wohl etwas Schönes, aber letzter Ernst der Entscheidung durchbricht solche Regeln. Wenn es im Kampf um den eigenen Untergang oder Vernichtung des Gegners geht, dann heißt es: dolus an virtus, quis in hoste requirat[1]). So ist es in Wirklichkeit, darum ist es so am Gott, der nicht Vorbild des Ritters, sondern Urbild des Kriegers

[1]) „List oder Tapferkeit — wer fragt danach vorm Feind", Vergil, Aeneis II. 390.

ist und damit Urbild einer Art des Geschehens überhaupt, ein Stück Welt ist.

Die Namuci-Episode lehrt also den ganzen Ernst dieses Gottes, der durchaus kein Phantasiespiel ist. In der Form der Erzählung aber hat sie Märchencharakter: die Bedingung ist rätselartig, wie in dem Grimm'schen Märchen von der klugen Bauerstochter (II, 94: „nicht gekleidet, nicht nackend, nicht geritten, nicht gefahren, nicht in dem Weg, nicht außer dem Weg"), nur ist es offenbar so, daß Indra's List darin besteht, daß er selbst die Formel angibt, deren Lösung er schon kennt, und der Gegner dumm genug ist, darauf einzugehen. Aber die Ausführung der Lösung, mit Schaum einem den Kopf abzuschlagen, ist unvorstellbar; da ist Zauberei im Spiel.

Mit den in Indra's Wesen nicht sehr hervorstechenden zauberhaften Zügen reicht er hinüber in eine Geisteswelt, die uns als wirklichkeitsfremd erscheint: die schamanistisch-magische. Ihr gehören in Innerasien und Westafrika die uns fremdartigen „Helden" an, deren Kämpfe in einem Überzaubern des zauberkräftigen Gegners sich abspielen. Der eine behext die Waffen des andern, der jedoch einen Gegenzauber weiß, seine Waffen entzaubert und die des Gegners zauberhaft bindet; der eine verzaubert sich in ein Ungeheuer, das der andre als noch schrecklicheres Ungeheuer überbietet, der eine wird zum Stein, an dem der Speer abprallen würde, den aber der andre als Feuer zum Bersten bringen will; der wiederum sucht als Wasser das Feuer zu löschen, aber der andre droht als Unhold das Wasser auszusaufen oder schwimmt als Ente über den Teich; — und was dergleichen zauberische Kämpfe mehr sind.

Heldentum können wir in solchem einander Überzaubern nicht mehr erkennen. Dennoch reichen die Ausläufer davon nicht nur in unsere Märchen, sondern auch in unsere Heroensage herüber, ohne das Heldentum in Frage zu stellen. Achilles ist, außer an der einen Ferse, durch Zauber unverwundbar gemacht;[1] Sigfried ist durch Hornhaut und Tarnkappe ebenfalls mit zauberischen Hilfsmitteln ausgerüstet, aber auch dabei ist er ein echter Held in unserm Sinn, denn er verdankt dies seiner eigenen Kampfstärke. Es scheint, als

[1]) Nach später Sagenfassung, s. Bethe, Homer II, 227.

ob aus Asien solche Züge, vereinzelt und abgeschwächt, noch in unsere indogermanische Welt herüberreichten. Bei Indra, dessen Wesen von echt indogermanischem Gepräge ist, der aber jener Welt näher gerückt ist, sind sie gleichfalls nicht bestimmend, aber doch erkennbar.

Der im Gebirg hausende Drache Vṛitra, den Indra erschlägt, will im Kampf den Gott gegen einen Felsen schleudern oder er hat sich selbst in ein Felsriff verwandelt, damit Indra im Ansturm gegen ihn daran zerschellt; doch im Augenblick hat Indra sich in einen Roßschweif verwandelt (Rv. 1. 32, 12), der sich zerteilend am zackigen Felsen keinen Schaden nehmen kann[1]). Ein andermal nimmt Indra die Gestalt einer Ameise an, um die Mauern (Wälle) einer Dämonenburg unbemerkt zu durchbrechen (durchwühlen) oder sich einzuschleichen. (Rv. 1. 51, 9). Undeutliche Anspielungen dieser Art lassen gerade noch erkennen, daß das zauberische Verwandlungswesen in Indra's Kampfweise vorkam. Wenn von ihm gesagt wird, daß er die List (Zauberei) der listigen (zauberkundigen) Feinde überlistete (Rv. 1. 32, 4; 5. 30, 6), und ähnliches, so gehört das zwar auch in diesen Gedankenkreis, ist aber auch als allgemeiner Ausdruck dafür zu fassen, daß er als Gott übernatürliche Kräfte besitzt.

Man könnte nun meinen, dieser gewaltige Kämpfer, der mit allen Mitteln, die in Kampf und Krieg zur Anwendung kommen, seine Gegner vernichtet, sei ein furchtbarer und schrecklicher Gott, den seine Bekenner mit Furcht und Zittern verehren. Aber er wird in herzlicher Zutraulichkeit angerufen und mit freudiger Erwartung begrüßt. Nicht deshalb, weil er den Kriegern, die ihn auf ihre Seite zu ziehen verstanden, den Sieg verleiht. Das wäre ja eine unsichere Sache und man müßte sich auch des Gegenteils versehen und hätte somit Grund genug, Furcht neben Hoffnung zu hegen.

Der allgemeinste Gesichtspunkt, unter den sich diese Tatsache stellen läßt, ist der, daß die alten Arier ihren Göttern überhaupt nicht mit Furcht und Zittern, nicht unterwürfig und wie Sklaven niedergebeugt gegenübertraten, sondern froh und stolz wie freie Mannen einem mächtigeren Freund und wohlwollenden Beschützer. Ich habe

[1]) Übersetzung und Deutung der Stelle ist schwierig. Ich gebe die mir wahrscheinliche Auffassung.

davon in meinem Buche „Die alten Arier“ (S. 65 f., S. 143 ff; vgl. auch „Die Religion Zarathustras“ S. 241) gehandelt. Und ich möchte glauben, daß dieses überhaupt indogermanischer Religiosität gemäß ist.

Solche allgemeine Anschauungen müssen ausgesprochen werden, denn sie betreffen das, worauf es in allererster Linie ankommt, aber sie können nicht als unzweifelhaft feststehende und wissenschaftlich gesicherte Tatsache formuliert werden. Denn ihre Feststellung kann nicht von subjektiver Auffassung unbeeinflußt sein, und sie greift der Einigung über manche Einzelprobleme vor; so bin ich zwar der in genannter Schrift ausführlich dargelegten Meinung, daß die völlig andere Stimmung in der Verehrung des Rudra-Śiva die sonstigen Gründe unterstützt, diesen Gott für ur-indisch, un-arisch zu halten; doch sind andere Forscher (z. B. neuerdings Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen I. 175 ff.) anderer Meinung.

Doch auch, wenn diese meine Gesamtanschauung von alt-arischer Religion zu Recht besteht — und um so mehr, wenn sie zweifelhaft ist — muß die vertraute und herzliche Nähe, in die die Verehrer zu ihrem Gott treten, aus dessen eigenem Wesen verstanden werden[1]). Dieses ist viel umfassender als seine Hilfe im Krieg; weite Bereiche der Natur durchwaltend, spendet er mannigfachen Segen. Er ist dabei ein freundlicher Gott. Aber die Einheitlichkeit und sinnvolle Ganzheit der Gottesgestalt, die wir suchen, würde sich nicht ergeben, wenn er als Kriegsgott furchterregend und grauenhaft wäre und er sozusagen nur auf der anderen Seite seines Wesens einen freundlichen Anblick darböte. Dabei würde die freie Sprache herzhafter Unbefangenheit, in der man mit ihm redet, und die biedre Vertraulichkeit, in der man mit ihm umgeht, nicht verständlich. Der Gott würde sich als zwiespältig, seine Verehrer als zugleich heuchlerisch und überkühn darstellen.

Vielmehr folgt das treuherzige Verhalten zu ihm gerade aus seinem Wesen als Krieger.

[1]) Ich deute nur an, daß hier ein wesentlicher Unterschied zwischen meiner und Hauers Betrachtungsweise liegt. Mit „Glauben“ und „religiösem Artbild“ geht er der subjektiven Seite der Religion in ihren Anhängern psychologisch nach. Ich suche die objektive Natur der Götter selbst zu erkennen, wobei ein ferneres Ziel ist, das Wesen einer Religion mit einer Mehrzahl von Göttern zu verstehen.

Der Starke, in seiner Kraft Sichere ist gutmütig[1]). Diese Gutmütigkeit ist nicht die Güte des darüberstehenden Weisen, sondern Indra ist gutartig und unbekümmert nach der Art eines frischen, starken Burschen. Natürlich, wenn er dreinschlägt, geschieht es rücksichtslos und gründlich, und das Bangen davor kommt auch zum Ausdruck. Aber er ist im allgemeinen nicht unheimlich; gerade die Sicherheit seiner Obmacht läßt ihn nicht bösartig werden; er ist offen. Er ist nicht grausam und blutdürstig. Haß und Erbitterung — die Regungen der Schwäche sind — haben nicht Teil an seinem Kämpfen. Er übt nicht Rache; da ihm keiner etwas anhaben kann, hat er nichts zu rächen, und Rachsucht ist seinem Inneren fremd. Aber was ihm entgegensteht, wird vernichtet; damit ist es abgetan und Nichts ist nachzutragen. Wenn der Gegner gräßlich erschlagen liegt und grauenhaft zerschmettert ist — dem Sieger haftet nichts Grauenhaftes an und er bewahrt seine strahlende Fröhlichkeit.

Er grollt nicht; er kennt im allgemeinen keinen Zorn über ein Vergehen, sondern nur den Zornesmut gegen den Widersacher, der es wagt, sich gegen ihn zu erheben und den er sogleich mit Wucht überrennt. Er straft kein Unrecht, sondern bricht den Widerstand; er fragt nicht nach Recht und Unrecht[2]). Er ist kein König, der Recht spricht, sondern ist der Heerkönig, der darin recht tut, daß er den Feind niederwirft.

Seine Lust am Kampfgetümmel ist nicht Mordlust sondern das Hochgefühl des Krafterweises. Er ist lachender Held und kennt keinen finsteren Grimm.

In all dem herrscht die Unschuld des Naturwesens. Auch an Menschen, Männern in der Blüte der Jugendkraft, findet man manchmal diese Frische der Naturhaftigkeit. Es sind in ihrer Weise Prachtexemplare; aber da ist diese Unbefangenheit zugleich Ungeistigkeit, und daher ist, was von der einen Seite als Vollkommenheit erscheint, beim Menschen zugleich ein Mangel. Beim Gott ist es das nicht —

[1]) Vgl. Goethe, Aus Ottiliens Tagebuch: „Rohe Kriegsleute gehen wenigstens nicht aus ihrem Charakter, und weil doch meist unter der Stärke eine Gutmütigkeit verborgen liegt, so ist im Notfall auch mit ihnen auszukommen“.

[2]) Daß Strafe des Unrechts doch dann und wann in Indras Bereich erwähnt wird, ist mir natürlich bekannt; ich halte es aber nicht für charakteristisch.

eben weil er ein Gott ist, weil diese Art von Vollkommenheit ohne ihre Kehrseite in ihm Gestalt geworden ist und weil er außer dem, wovon bis jetzt die Rede ist, eine Naturmacht ist, bei der es diese Kehrseite, die alles Menschliche an sich hat, nicht gibt.

In dieser seiner Weise ist Indra ganz unpathetisch; er hat keine erhabene Würde an sich; er kann in seiner starken Mannheit auf den äußeren Ausdruck der Würde verzichten und die Würde wegwerfen ohne sie zu verlieren. Er ist zu natürlich, zu echt und unreflektiert, um bescheiden zu sein; er hört es gern, wenn er gepriesen und gerühmt wird und läßt sich Schmeichelei gutmütig gefallen; wenn er sich selbst rühmt, ist es kein Prahlen, weil es nicht übertrieben sein kann; aber wehe, wenn er drohend seine Macht rühmt. Er ist nicht vornehm, aber von natürlichem Adel.

In dieser fröhlichen Schlichtheit und umgänglichen Gutmütigkeit ist er ein guter Kamerad; der starke, bewunderte, der allen überlegene Anführer, der doch zugleich Genosse ist; so sprechen denn seine Verehrer beim Soma-opfer zu ihm als ob es ein Zechgelage wäre, bei dem er als wackerer Zechkumpan es ihnen allen zuvortut so gewaltig wie in der Schlacht. Beständig rühmen sie aufs höchste seine Freigebigkeit. Natürlich; so ein Mensch — und erst recht so ein Gott — der nehmen kann, wo und was er mag, schenkt mit vollen Händen; er braucht nichts zu behalten, weil er alles haben kann, und sorgt nicht vor, sondern genießt mit den Genossen den Augenblick, der dem Gotte nie enteilt. Seine Wohltaten sind nicht Liebe, sondern frohgemut wie er ist will er Fröhlichkeit sehen ringsum.

Seiner Offenheit ist die hintergründige Zweideutigkeit eines Rudra fremd. Und doch ist er geheimnisvoll, wie die großzügig-naive Offenheit reicher Menschen, wie die Offenbarkeit aller Natur etwas Unergründliches verbirgt.

* * *

Bei kriegerischen Unternehmungen sucht man Indra für sich zu gewinnen und noch in der Schlacht wird er von beiden Parteien angerufen, von Siegenden sowohl als von Fliehenden. Ohne ihn kann man nicht siegen; wer ihn zum Beistand hat, fällt nicht in der Schlacht

oder wird nicht verletzt. Er ist der Anführer der Seinigen und kämpft für sie. Ihm messen sie ihre Siege zu; Land und Schätze, die sie erobern, sind die freigebigen Geschenke des spendefreudigen Gottes. Jegliche Beute an Gut, Rindern, Rossen, Weibern verdankt man ihm als dem Schatzgeber. Das gilt von den Kriegen und Raubzügen der arischen Stämme untereinander, es gilt besonders beim Kampf gegen die Nicht-Arier. Die schwarzen Ureinwohner Indiens hat Indra niedergeworfen, ihre Städte niedergebrochen, ihr Land für die Arier gewonnen, sie selbst den Ariern unterworfen. Oftmals wird Indra, jedoch kaum ein andrer Gott, als der Gott der Arier gepriesen. Hier bieten die religiösen Lieder einen Widerhall der wirklichen geschichtlichen Vorgänge, der Landnahme durch die Arier, die — in viele Stämme zersplittert — sich auch untereinander bekämpften. Das waren gewiß oft nur kleine Fehden; Viehraub (wörtlich „Streben nach Rindern“) ist ein Wort für Krieg. Aber größere Unternehmungen waren es, wenn wir Namen einheimischer Herrscher kennen lernen, die von Indra oder unter seiner Führung besiegt, und deren Städte erobert wurden. Darum wird Indra der Burgenbrecher genannt.

Wenn wir bei solchen Andeutungen tatsächliche Ereignisse anzunehmen haben, so bleibt doch alles merkwürdig unbestimmt und verschwommen. Es ist bei manchen Namen schwer anzugeben, ob damit ein nicht-arischer Fürst gemeint ist oder einer der Dämonen, deren Vernichtung Indra zugeschrieben wird. Und manchmal erscheint die Besiegung eines und desselben Namensträgers hier mehr als ein sagenhaft geschichtliches Ereignis und dort mehr als ein mythisch-dämonisches. Kühe, die durch oder mit Indra erobert werden, sind nicht nur wirkliche Kühe, die als Beute heimgetrieben werden; sondern dieses Wort ist Symbol für mannigfache Güter: für Viehreichtum und die Nahrung, die er gewährt (Milcherzeugnisse waren ein Hauptbestandteil der Ernährung); so ist dieser Begriff ungefähr unserem „täglichen Brot‘ vergleichbar. Aber er ist viel umfassender, weil er mythischen Ursprungs ist. —

Wenn nun manche Mythen zunächst nur flüchtig und andeutend zur Sprache kommen, so wird das Wichtigste davon im weiteren Verlauf doch deutlicher hervortreten. Dabei müssen die vorgetragenen

Auffassungen für sich selbst sprechen, ohne daß die Textgrundlagen für meine von anderen manchmal etwas abweichenden Anschauungen ausführlich vorgelegt werden.

Eine der großen mythischen Krafttaten Indra's ist, daß er die Kühe des Morgenrots gewinnt, die in einem festen Felsverließ eingeschlossen waren. Sie sind der mythisch-symbolische Ausdruck für das erquickende, lebenspendende Licht, das von nächtlicher Finsternis umhüllt und verborgen war, und morgens glückspendend hervorbricht. Auch die Gewässer, die stets weiblich vorgestellt werden und eine Quelle der Fruchtbarkeit und Ernährung sind, können als Kühe bezeichnet werden. Auch sie waren durch feindliche Macht der Welt vorenthalten und wurden durch Indra's sieghafte Tat wieder gewonnen.

Daß Indra Kühe erbeutet, bedeutet also sowohl die Realität der Raubzüge arischer Kriegsmannen als auch die stets erneuten mythisch-kosmischen Ereignisse. Und so unzweifelhaft oft von der Eroberung feindlicher Burgen und dem Durchbrechen oder Niederwerfen ihrer Mauern und Wälle die Rede ist, so müßte doch der Festungskrieg eine erstaunlich große Rolle gespielt haben, wenn bei dem Preis Indra's als Burgenbrecher stets nur an wirkliche befestigte Plätze der Feinde, und nicht auch daran gedacht wäre, daß er das Felsverließ der finsteren Nacht, in dem die Morgenkühe eingeschlossen waren, und die Umwallung, die das Wasser verschloß, aufgebrochen hat. Daher herrscht bei der Eroberung wirklicher Rinderherden und wirklicher Wasserstellen durch einen Heereszug weithin die gleiche Ausdrucksweise, wie bei den mythischen Großtaten Indra's. Der Mythos war Realität und die tatsächliche Wirklichkeit wurde erlebt als gleichlaufend mit dem mythischen Geschehen und ihm entsprechend, wie denn der Mythos selbst dargestellt wird als einmaliges Ereignis und doch das ist, was stets und immer wieder sich begibt. Da werden denn in den dichterischen Bildern mannigfache Beziehungen hergestellt zwischen den im Geist als Taten des Gottes vorgestellten Naturgeschehnissen und den im Menschendasein sich abspielenden Vorgängen. In der Gleichsetzung von Kämpfen menschlicher Krieger mit den Heldentaten Indra's ist am auffallendsten, daß sie um Sieg und Beute bitten mit den Worten: wir wollen die Sonne erobern,

hilf uns, Indra, die Sonne zu gewinnen. Denn er war es, der die Sonne aufgefunden, das feste Verließ aufgebrochen hat, in dem sie der Welt und Menschheit verborgen war, er hat ihr Gold verschenkt, er hat die — vielleicht auf unrechter Bahn — dahineilende Sonne mit seinem schnellen Wagen eingeholt und dadurch besiegt und zur Botmäßigkeit bezwungen. So wie er selbst das höchste Gut erstritten und es in seiner göttlichen Freigebigkeit aller Welt gespendet hat, so wollen die arischen Kriegsmannen reiches Gut erkämpfen, so soll er unter sie köstliche Siegesbeute verteilen.

So wird z. B. einerseits in mythischem Sinne von Indra gesagt: „der Allsieger, der Siegverleiher, der die Sonne und die göttlichen Gewässer gewonnen hat"; „Indra hat die Rennpferde und die Sonne gewonnen, er hat die Kuh, die viele ernährt, gewonnen" (Rv. 3. 34, 8 und 9); „als der Ungott (die Schlange) die Götter bedrängte, da wählten sie den Indra, daß er die Sonne gewinne" (6. 17, 8). Man spricht zu ihm „erschlage den Vṛitra, erobere die Sonne" (8. 89, 4).

Anderseits ruft man ihn bei wirklichen Kämpfen an: „der Bewirker des Kampfes soll mit unseren Mannen die Sonne gewinnen, am heutigen Tag . . . soll uns Indra zu Hilfe kommen"; „Die Dasyu's und Śimyu's (nicht-arische Stämme) soll er erschlagen und . . . mit der Waffe zu Boden schmettern, mit seinen weißen Freunden (den Ariern, im Gegensatz zu den schwarzen Nicht-Ariern) soll er das Land gewinnen, die Sonne und Wasser gewinnen" (1. 100, 6 und 18); „Wenn sie dich, o Indra . . . zu Hilfe rufen, erobere mit unseren Mannen die Sonne" (8. 15, 3); „Dich rufen die Helden zu sich bei Gewinnung der Sonne" (7. 30, 2); „Bei den Soma-opfern dringen sie in dich von allen Seiten, da jeder für sich die Sonne gewinnen will" (1. 131, 2).

Freilich sind dabei die Beziehungen, die im Wort Sonne enthalten sind, noch vielfältiger. „Die Sonne sehen" ist so viel als das Leben haben, und wer in der Schlacht die Sonne gewinnt, bewahrt und erringt neu sein Leben. Außerdem haben mythische halbgöttliche Menschen bei der ersten Eroberung der Sonne durch Indra mitgewirkt, indem sie ihn durch Soma-trank und Preisgesänge gestärkt und angeeifert haben; so hatte er bei diesem mythischen Kampf ebenso wie hinfort bei allen Kriegen menschliche Mitstreiter, deren Vorkämpfer

er war. Auch insofern hat also jeder kriegerische Kampf der Wirklichkeit an jener mythischen Heldentat sein Urbild.

Indra's Mitwirkung an den Kämpfen der Menschen als Helfer, Anführer und Mitstreiter war also im Glauben seiner Verehrer die Wiederholung seiner mythisch-kosmischen Großtaten und zugleich begründeten jene gewaltigen welterhaltenden und weltordnenden Großtaten das Vertrauen und die Zuversicht, daß er auch jetzt aus seiner gleichen Wesensart heraus den Sieg erstreiten und reichen Gewinn erbeuten und verteilen werde.

Daraus aber ist wiederum umgekehrt deutlich, daß das kosmische Wirken Indra's als Sonnengott und Regenspender kriegerische Tat und kämpferischer Machterweis ist. Und sein Charakter, den wir als lebendige und reine Ausprägung eines bekannten Kriegertypus kennengelernt haben, muß sich auch bei dem Naturgott bewähren. Die frohgemute Unbekümmertheit und lachende Spenderfreude, die sonnige Laune, die durch nichts zu trüben ist, aber doch in plötzlicher Gewalttat losbricht, wenn sich ein Widerstand erhebt, und nach dessen Vernichtung sogleich zu heiterer Ruhe wiederhergestellt ist, muß ebenso an dem Naturgott zu Recht bestehen.

Auf die einheitliche Wirkungsweise in allen seinen Machtbereichen kommt es an und darauf, daß die arischen Inder in so verschiedenen Daseinssphären einerlei Geschehensart erlebten.

Wörter der modernen Religionswissenschaft, wie Sonnengott, Gewittergott, Fruchtbarkeitsgott bezeichnen lediglich den Wirkungsbereich (oder einen der Wirkungsbereiche), auf den sich das Walten einer Gottheit erstreckt. Die vedische Religion aber kennt verschiedene Sonnen-, Regen-, Fruchtbarkeitsgötter, deren Wirken und Walten im gleichen Bereich verschieden ist. Wenn unter Absehung von den Besonderheiten eines Gottes nur das Gebiet bezeichnet wird, auf dem seine Tätigkeit in Erscheinung tritt, so ist das eine abstrakte Auffassung, die der Wirklichkeit nicht gerecht wird und nichts erklärt, die vielmehr die Gestalten der Götter verschwimmen läßt. Daß der Vorwurf der Verschwommenheit, den die moderne europäische Wissenschaft immer wieder gegen die Götter der alten Inder erhoben hat, nur ein Mißverständnis ist, habe ich in meinem Buch über „Die

alten Arier“ mit Entschiedenheit ausgesprochen, und an einem besonders schwierigen Beispiel, den Marut's und Rudra's, wo es in der Tat Überschneidungen gibt, gezeigt, daß man nur genauer hinzuschauen braucht, um die charakteristischen Unterschiede zu erkennen.

Der neueren Menschheit ist die Anerkenntnis einer Mehrheit von Göttern so vollkommen fremd und unverständlich geworden, daß man bei der darstellerischen Notwendigkeit, einzelne Göttergestalten gesondert und ohne Seitenblick auf die neben ihnen stehenden Götter zu betrachten, sich kaum bewußt wird, daß dies eigentlich ein irreführendes Zerreißen einer zusammenhängenden weltanschaulichen Ganzheit ist. Aber ebenso gut, wie bei einem besonderen Gott die einzelnen Züge nur an der Gesamtgestalt richtig erkennbar und sinnvoll sind, so müßte der einzelne Gott von der Gesamtheit der Religion und der Mehrheit der Götter aus verstanden werden.

Nur bei solcher Betrachtungsweise kann es auch voll verständlich werden, daß es neben dem Sonnengott Indra in der vedischen Religion noch andre Sonnengötter gibt, und noch andre Götter, die ebenfalls, wie Indra, Regen und Fruchtbarkeit verleihen. Und da jeder Gott in der gerade ihm eigenen Weise wirkt, kann seine besondere Wirkungsweise in verschiedenen Natur- und Lebensbereichen (z. B. Regen und Sonnenschein) zur Geltung kommen. Daher würde, wenn man das Wesen eines Gottes nur in einem solchen, in abstrakter Weise aufgefaßten Wirkungsbereich sucht, er eingeschränkt, und die Tätigkeit verschiedener Götter im gleichen Wirkungskreis zu einer sinnlosen Doppelheit werden.

Es kann hier nur mit kurzen Andeutungen davon die Rede sein, wie verschieden verschiedene Sonnengötter wirken.

Während Sūrya (Helios, msc.) Sonne schlechthin ist, ist Savitar Sonne als „Veranlasser“, der jede Bewegung und Tätigkeit veranlaßt, morgens als Erwecker, wie er abends veranlaßt, daß alles, was von ihm in Bewegung gesetzt sich unter Tags geregt hat, zur Ruhe sich begibt und seine Tätigkeit einstellt. In seiner Gestalt ist Sonne ebensowohl Einschläferer wie Erwecker. Er ist also die in Aufgang und Untergang der Sonne als weltbeherrschend sich offenbarende

Macht des rhythmischen Wechsels von Anheben und zu Ende gehen, die sich, da alles unter der Sonne einen Anfang und ein Ende hat, an Allem erweist, von welcher alle Frische und frohe Regsamkeit des Morgens und der Abendfrieden, das geruhsame Entschlummern des zur Neige gehenden Tages, bestimmt ist, das muntere hoffnungsvolle Beginnen und die befriedigte Vollendung jedes Unternehmens; ja die Götter selbst fügen sich mit Wachen und Ruhen dem machtvollen und segensreichen Gleichmaß von Savitar's wechselndem Gebot. Gewiß ein mächtiger Gott, wenn ihm das ganze Weltall und selbst die Götter unterstehen — sie natürlich nur in seinem Herrschaftsbereich, insofern sie tags wirken und nachts ruhen; und er regiert das Tagewerk des Menschen und den Tageslauf aller sonstigen Lebewesen. Aber es kann nichts Verschiedeneres geben als den Sonnengott Savitar, der alles in Bewegung und zur Ruhe bringt, und den Sonnengott Indra, der alles besiegt.

Stellen wir aber den regenschaffenden, lebenzeugenden Gewittergott Indra neben andre Regen- und Fruchtbarkeitsgötter, so kann von Parjanya in Kürze nur gesagt werden: er ist ganz einfach der Regen selbst (wie Sūrya die Sonne schlechthin ist), der die durstende Welt labende und befruchtende Gewitterregen. Und Soma — von dem als Rauschtrank schon die Rede war — ist die alles durchpulsende Lebensfeuchte, die im Regen Fruchtbarkeit bewirkt. Er wirkt auch in mannigfacher anderer Weise als der stärkende, nährende und zeugende Lebensstrom, im Regen aber ist er die sanft niederrieselnde Samenkraft des Himmels. In der Gestalt Indras dagegen entlädt sich die zeugende Himmelskraft gewaltsam mit Blitz und Donnerschlag, und auch als die geschlechtliche Zeugungskraft ist er von stürmisch drängender, widerstandslos sich durchsetzender Gewalt.

Bei diesem hier nur angedeuteten Vergleich verschiedener Götter ist ferner zu beachten, daß einige, wie Sūrya und Parjanya, wirklich in dem Wirkungskreis beschlossen sind, der ihren Namen ausmacht und ihr Wesen bezeichnet, während andere als umfassendere Götter das ganze Weltall durchwalten und mehrere Sonderbereiche zugleich beherrschen. So kann denn ein Gott in einem beschränkten Einzelbereich, etwa der Gewittergott Parjanya, wie eine Sonderform eines

größeren Gottes erscheinen, wie denn z. B. Parjanya so enge Berührungen mit Indra und mit Soma hat, daß er sich als Teilerscheinung bald des einen bald des andern darstellen kann. Das ist keine Verschwommenheit, da man ja von Indra, von Soma immer weiß, wie viel größer und reicher sein Wesen ist. Entwicklungsgeschichtlich kann allerdings durch diese Verhältnisse ein Zusammenfall eintreten, so daß an Savitar in nach-vedischer Zeit nur seine Sonnennatur festgehalten, seine Wirksamkeit in jeglichem Beginnen und jedem Abschluß in den Hintergrund getreten ist und Savitar nur mehr ein anderer Name für Sūrya, Sonne ist.

Diese Überlegungen mögen von Indra als dem Gegenstand unserer Betrachtung abzuschweifen scheinen, sind aber nötig angesichts anderer Anschauungen, die den Gott im Kreis seiner Mitgötter vereinzeln und in seinem Wesen verengen. Mit näherem Bezug auf Indra können die voranstehenden Gedankengänge verdeutlicht werden in dem anschaulicheren Vergleich von Indra als dem Eroberer der Sonne mit der Göttin Uṣas, Morgenröte. Die Wiedergewinnung der Sonne, die der Welt vom nächtlichen Dunkel vorenthalten war, wird, wie schon kurz erwähnt, in der Form berichtet, daß Indra die in einem Felsverließ eingeschlossenen Kühe der Morgenröte erbeutet. Da auch im Uṣas-mythos die Strahlen des Morgenlichts Kühe sind, welche die anmutige Göttin herausführt, besteht bei beiden Gottheiten dasselbe Motiv, wobei sich doch der besondere Charakter der beiden unterschiedlich geltend macht.

Uṣas ist ein Mädchen von verführerischer Schönheit. Sie wird mit dem Glanz des erwachenden Tages in Liedern besungen, die durch manche schöne Bilder und sinnige Gedanken — überhaupt durch die Taufrische der in ihnen festgehaltenen Morgenstimmung auch den modernen Leser vielfach ansprechen.

Uṣas treibt von Osten eine Herde roter Kühe heran; ihren Wagen ziehen rote Kühe (oder Pferde); diese sind der rötliche Lichtschein des Morgens. Sie sind zugleich Symbol von Viehreichtum und Gütern aller Art, die Uṣas durch das beglückende Licht und erfrischende Feuchtigkeit freigebig spendet. Von ihrer Freigebigkeit hat sie den gleichen Beinamen wie Indra (*maghonī: maghavan*).

„Reich an Rindern und Rossen, alle Schätze verschaffend, leuchtet sie auf“ (1. 48, 2); sie gebietet über alles Gut auf Erden (1. 113, 7) und bringt zugleich mit den Strahlen der Sonne die Nahrungsströme der Kuh (5. 79, 8). Die umherstrahlenden Morgenröten machen die begehrenswerten Schätze, die vom Dunkel verborgen waren, sichtbar (1. 123, 6).

Das, worauf es bei unserem Vergleich von Uṣas und Indra hauptsächlich ankommt, ist das Aufschließen des Pferchs, in den die Rinder und sonstigen Güter, die sie der Welt zuteil werden läßt, eingeschlossen waren.

Die Morgenröten machen den Weg frei, daß die Sonne komme (1. 113, 16) und öffnen mit ihrem Licht das Tor des Himmels (1. 48, 15); allen Wesen Licht bereitend schließen sie die Finsternis auf wie die Kühe den Stall (1. 92, 4); durch ihr Licht wird das Dunkel aufgedeckt (4. 52, 6); sie schließen die Tore des Pferchs der Finsternis auf (4. 51, 2).

In weiteren Bildern ist der Nachthimmel ein Felsen, in dessen Höhlung der Schatz des Frühlichts verborgen und die lichten Güter des Tags eingeschlossen sind. Darum heißt es auch von Uṣas: „Aufgebrochen hat sie die festen Verschlüsse, sie gab rote (Kühe), die Rinder brüllten der Morgenröte zu“ (7. 75, 7); „Du hast die festen Tore des Felsens aufgeschlossen“ (7. 79, 4). Indem sie die Finsternis durch Licht erschließt, verscheucht sie die schlimmen Mächte des Dunkels, die Unholde, die in der Nacht ihr Wesen treiben: „wie ein Held und Schütze verjagt sie die Feinde, wie ein schnellfahrender Wagenkämpfer vertreibt sie die Finsternis“ (6. 64, 3).

Vereinzelt erscheint so Uṣas wie ein kampfbereites Heldenmädchen, meist fährt sie friedlich mit ihrem Rindergespann oder treibt wie ein Hirtenmädchen des Morgens ihre Herde aus, mehr darauf bedacht, ihre weiblichen Reize verlockend zur Schau zu stellen als sich in kriegerischer Haltung zu zeigen.

Bei Indra finden sich dieselben Motive in vielfältigerer Bezeugung und reicherer Ausschmückung, aber da liegt der Nachdruck darauf, daß er mit der Wucht seines mächtigen Schlags den Felsen zerschmettert und den Felsverschluß gewaltsam aufbricht, daß er die

Kühe raubt und als Beute fortführt, die ihm die Bergeshöhle oder der dämonische Hüter derselben vorenthalten wollte. Verschiedene Mythenmotive sind dabei ineinander verschlungen.

Gleich wie jetzt die opferverrichtenden Priester im Morgendunkel dem Frühlicht entgegenwachen, mit ihren Liedern Uṣas erwecken und bei Aufgang der Sonne das heilige Feuer entflammen, so haben zu Anbeginn die Urväter, die Angiras (das Wort ist verwandt mit ἄγγελος) an der Gewinnung des Lichts mitgewirkt, das Versteck ausfindig gemacht, mit Gesängen Indra ermuntert und gestärkt, ja mit der magischen Gewalt ihrer Lieder selbst das Felsverließ geöffnet. Die Höhle, der Felsverschluß heißt *vala* „Verschluß, Verschließer“ und dies ist auch der Name des Dämons, der die eingeschlossenen Kühe bewacht und den Indra bekämpft. So erobert er die verborgene Sonne, Kühe, Wasser; als das so gewonnene lebenspendende Naß wird auch Soma genannt und das Gold, das er erobert, mag außer den Reichtümern ganz allgemein auch das Licht der Sonne bedeuten.

Wie ganz anders als bei Uṣas, nämlich mit Dreinschlagen und Krachen, derselbe Vorgang bei Indra sich vollzieht, mögen einige Textstellen veranschaulichen. „Durch Kampf ließ er die Fluten, die Kühe los“ (1. 174, 4). „Er spaltete den Vala . . . er sprengte die festen Verschlüsse des Berges . . .“ (2. 15, 18). „Vala, der Rinderstall, hat sich aus Furcht geöffnet, noch ehe du zugeschlagen, o Indra, er machte die Pfade gangbar, um die Kühe herauszutreiben“ (3. 30, 10). „Nicht hielten dich die umgebenden Felsen auf, als du . . . die gar fest verschlossene Rinderhöhle aufbrachst“ (3. 32, 16). „Du, der das Unerschütterliche (den Berg) erschütterst, hast den Kräftigen erschlagen, hast seine Burgen, all seine Tore geöffnet“ (6. 18, 15). „Nach den felsenumschlossenen Kühen begehrend brach er den ungebrochenen Rücken des Vala“ (6. 39, 2). „Er hat den Berg gebrochen wie einen neuen Krug“ (10. 89, 7), „mit wahrem Zorn den Felsen gelockert“ (10. 112, 8). „Als Selbstherrscher gebietet er über den großen Rinderstall und hat all seine Tore aufgeschlossen“ (10. 120, 8). „Du hast die Berge zerschmissen und die roten (Kühe) herausgetrieben“ (10. 138, 2).

Die mythologische Bedeutung der Vorgänge wird beleuchtet durch Aussagen wie: „Er fand den im Verborgenen niedergelegten Schatz

des Himmels im endlosen Felsen eingeschlossen wie das Ei des Vogels. Wie einen Kuhstall hat der (Donner-)keil-bewehrte die Finsternis aufgeschlossen um die eingeschlossene Milchnahrung zu gewinnen, (hat) die Tore zu den eingeschlossenen Nahrungsströmen (aufgeschlossen)" (1. 130, 3). Daß der Schatz des Himmels die Sonne ist, deutet hier die Anspielung auf den Welt-Ei-mythos an, nach dem die Sonne der goldene Eidotter ist, den nachts die Eischalen Himmel und Erde umschließen. Daß die Auffindung und Befreiung der Kühe zugleich das Finden des Himmelslichts ist, wird oft gesagt. „Als die Sonne gefunden war schön zu schauen durch ihre Strahlen . . . da machte er die dunkle, trotzige Finsternis für die Menschen durchsichtig" (4.16,4). Er hat die Finsternis, die sich unwegsam ausbreitete, durch die Sonne gangbar gemacht (6. 21, 3). „Sie (die Angiras) fanden das große Licht aus dem Dunkel heraus. Die Morgenröten erkannten Indra und kamen daraus hervor, er wurde der alleinige Herr über die Kühe" (3. 31, 4). Indra hat die Morgenröten samt der Sonne geraubt (2. 20, 5) und ließ sie leuchten, indem er die festen Verschlüsse aufbrach (6. 17, 5). Indem er die Sonne gewinnt, erschafft er die Tage (3. 34, 4), er hat Licht in die Sonne gelegt (6. 44, 23) und die Sonne aufsteigen lassen, daß man sie am Himmel sieht (1. 51, 4). „Wenn die Morgenröte aus dem Dunkel kommt und man das strahlende Antlitz der Sonne sieht, und die Sonne ihre vorgeschriebene Bahn geht ohne abzuweichen, so erkennen alle, daß das Indra's Werk ist" (3. 30, 12 und 13).

Indra's Herrschaft über die Sonne hebt also mit einem siegreichen Kampf und dem gewaltsamen Aufbrechen des Felsgewölbes an. Wenn er dann die Sonne aufsteigen läßt und ihre Bahn bestimmt, so kommt dabei nicht so unmittelbar zum Ausdruck, daß auch dies eine Krafttat ist, die sich mit stürmischer Gewalt vollzieht. Das ist deutlicher, sofern Indra selbst die Sonne ist.

Allerdings besteht nicht die Anschauung, daß Indra selbst als Sonne im Berg gefangen wäre und von innen die festen Tore gewaltsam aufsprengt um sich zu befreien: daß er aber Sonne ist, wird direkt gesagt, und ergibt sich aus vielen sonstigen Angaben: er ist golden und hat den gelben Glanz der Sonne; er ist goldarmig — Arme, Hände, Finger als Bild der Sonnenstrahlen sind ja bekannt. Sein Antlitz ist

wie das der Sonne, und sein rotblondes Haupt- und Barthaar deutet auf die Strahlen der Sonne. Er fährt auf goldenem Wagen mit Falben, sonnenäugigen, goldmähnigen Rossen.

Unter derartigen Einzelzügen ist bezeichnend, daß er einen dämonischen Gegner im Rechtsumlauf (*pradakṣinit*, 10. 22, 14) niedergestoßen hat. Das Umschreiten mit Zuwendung der rechten Seite (*pradakṣina-*) ist hier natürlich nicht Zeichen der Ehrerbietung, und nicht ernst zu nehmen ist die mythosfremde Meinung, die darüber geäußert worden ist[1]), daß es sich dabei in militärischer Weise um ein „Umgehungsmanöver" handle. Vielmehr ist der Rechtsumlauf der Gang der Sonne, den Indra als Sonnengott zurücklegt; und als Gott des Kampfes erlegt er Feinde, wohin er geht und wohin er blickt.

Echt sonnenhaftes Kämpferwesen spricht sich darin aus, daß Indra der Held ist, der schon in der Stunde seiner Geburt Feinde überwältigt. Die Sonne geht auf und im Nu sind die Mächte der Finsternis überwältigt. Gerade das ist Indra's Weise zu kämpfen und zu siegen. In dem Augenblick, da er die Geschosse seiner Strahlen entsendet, sind auch die Gegner vollkommen vernichtet.

„Sobald der stierkräftige goldene geboren ist, bestrahlt er den ganzen Lichtraum" (3. 44, 4). „Bei deiner Geburt erbebte der Himmel vor deiner Glut, es bebte die Erde aus Furcht vor deinem Grimm, die gewaltigen Berge zitterten, die Ebenen senkten sich und die Wasser liefen. Er spaltete den Berg . . ." (4. 17. 2, 3). Seine Mutter spricht: „er soll erwachsen geboren werden" und er selbst spricht bei seiner Geburt: „vieles was noch nicht getan ist, habe ich zu tun: mit dem will ich kämpfen, mit jenem Zwiesprach halten" . . . „als er geboren wurde, erhob er sich, legte selbst sein Gewand an und füllte Himmel und Erde aus" . . . „Die Färse gebar den starken gewaltigen Stier, den mächtigen Indra. Ungeleckt ließ die Mutter das Kalb laufen, das sich selbst den Weg sucht" (4. 18, 1, 2, 5, 10). „Im Augenblick, da er geboren ist, wirft er die Feinde nieder" (10. 120, 1). „Der Vṛtra-töter ergriff den Pfeil und fragte bei seiner Geburt die Mutter: wer ist stark, wer berühmt" (8. 45, 4; ähnlich 8. 77, 1). „Stark ward er geboren zur Heldentat" (7. 20, 1). „Soeben geboren zersprengte er

[1]) Gelder, Ved. Stud. 2. 183.

die Feinde, der Held blickte aus nach Mannestat und Kampf, er zerriß den Felsen . . ." (10. 113, 4).

Daß Indra von Geburt an erwachsen ist, wird auch oft in der Form ausgesprochen, daß er sogleich Soma trinkt. Von seinem Soma-trinken nachher.

So ist der Kriegs- und Sonnengott das Urbild des Sagen- und Märchenhelden, der schon als Kind Wunder der Kraft und Tapferkeit vollbringt. Je nach der Kühnheit — vielleicht auch Ursprünglichkeit — der Erzählung ist der Wunderheld mancher Erzählungen mit sieben oder mit drei Jahren imstande, die für unbesiegbar gehaltenen Feinde des Reichs, denen die stärksten Helden nicht entgegenzutreten wagen, niederzuwerfen, oder auch schon im ersten Jahre, ja am ersten Tag seines Lebens erschlägt er die Feinde; oder die Mutter wird, während die Geburt unmittelbar bevorsteht, verfolgt, flieht in den Busch, gebiert da ihr Kind, das sogleich den Verfolgern entgegentritt und sie vernichtet. Kurz, die Varianten dieses Motivs sind mannigfach. In all diesen Märchen hat dieser Zug fabelhaften Charakter. Bei Indra dagegen ist die Sieghaftigkeit im Augenblick der Geburt nichts märchenhaft Erdichtetes und keine phantasievolle Ausschmückung, sondern die bare Wirklichkeit. Um das anzuerkennen, muß man sich freilich gegenwärtig halten, daß Indra Sonne, daß Finsternis, Nacht und Dämmerung von feindlichen Mächten erfüllt ist, deren grauenerweckende Drohnis bei Aufgang der Sonne wie mit einem Schlage verschwindet.

Denn Indra ist Besieger von allem Unheimlichen, was als dämonischer Widersacher empfunden werden kann, und er vernichtet nicht nur die Gegner, deren Besiegung durch Indra ausführlicher berichtet oder mit Nennung des Namens der Feinde angedeutet wird. Er ist ganz allgemein der Dämonenbekämpfer. Neben ihm hat diese Rolle auch Agni, der Feuergott. Dieser ist ja sowohl himmlisches als irdisches Feuer, also — außer andern Erscheinungsformen und Machtbereichen — sowohl Sonne (und Mond) als auch das Herd- und Opferfeuer. Und, um nur letzteres in Betracht zu ziehen, so ist klar, daß soweit dessen Schein in der Nacht reicht, die dunklen Mächte der Finsternis sich nicht halten können. Ebenso ist es mit Indra als

Sonnengott, der die sieghaften Strahlen des Lichts als seine Pfeile aussendet. Oft wird Indra angerufen, daß er die Dämonen in finstere Tiefen vertreiben oder hinabschleudern soll. Er vernichtet sie, indem er vom Himmel herniederbrennt. Bei solchen Aussagen ließe sich allenfalls daran denken, daß von Indra als Gewittergott die Rede sei. Aber das hierbei gebrauchte Wort „brennen", das, wenn vom Blitz die Rede ist, nicht (oder kaum) zur Anwendung kommt, läßt erkennen, daß dabei nicht an das Blitzeschleudern gedacht ist. Und unzweideutig sagt 8. 12, 8, was gemeint ist: „Indra versengt die Schädlinge mit den Strahlen der Sonne"[1]). Es sind nicht immer Dämonen der Finsternis; es gibt deren von aller Art überall und zu jeder Zeit, nicht zum wenigsten Krankheitsdämonen. In ganz anderer Weltanschauung ist es auch unsere Überzeugung, daß die Sonne viele Krankheiten und ihre Keime vernichtet: der Inhalt ist derselbe wie das, was uns als Wahrheit gilt, nur die Form, in der die Erkenntnis ausgesprochen wird, ist eine andere, nämlich der Mythos von einem Gott.

Solange wir Indra nur als göttliches Urbild menschlicher Kriegerart betrachtet haben, stellte sich sein bei aller gewalttätigen Kraft „sonniges" Wesen als echter Typus und klarer Charakter dar. Es zeigt sich jetzt, daß dieser Charakter und seine Naturhaftigkeit im Einklang steht mit seinem Sonnenwesen und darin begründet ist. Es wird daraus aufs Neue deutlich, daß dieser Gott trotz seiner Unerbittlichkeit kein Unhold sein kann. Sein Kampf ist stets und nur gegen Schlimmes gerichtet. Darum ist er Wohltäter der Menschen, der ganzen Welt. Auch darin ist er Urbild menschlichen Kämpfertums; das bedeutet nicht moralische Rechtfertigung des Kampfes und Krieges, deren es in dieser Welt nicht bedarf, sondern es entspricht der einfachen Sachlage, daß dem ursprünglichen Empfinden der Gegner, dem man im Kampf gegenübertreten muß, als der vernichtungswürdige Feind, als übles Wesen erscheint. Mit naiver Kraft ist das der Fall, wenn Kriege unter Menschen im Licht von Indra's Kämpfen gesehen werden und die schwarzen Nicht-Arier den finsteren Dämonen zum Verwechseln ähnlich sehen.

[1]) Daß dämonische Wesen den Strahl der Sonne nicht aushalten, sagt ausdrücklich AV. 8. 16, 12.

In dunkler Nacht ist die Welt so eng, wie der Blick beschränkt ist. Am klaren Tag ist sie so weit wie der Horizont, so hoch wie der Himmel. Und der Dom des Himmels ist so hoch, wie die Sonne steht. Indra's gepriesene Großtat war es, die Erde auszubreiten und weit zu machen, den Himmel hoch emporzustemmen. Als schwarze Decke lag die Nacht drückend auf der Erde, es war kein Raum unterm Himmel, in dem die Sonne hätte wandeln und das Licht verbreiten können. Indra hat mit seiner Riesenkraft den Himmel weit und hoch ausgespannt, er hat Himmel und Erde auseinandergesprengt. Das geschieht in dem Augenblick, da die Sonne erscheint, und wie die Eroberung der Sonne eine siegreiche Krafttat ist, so ist auch das Auseinanderstemmen der beiden Welthälften der plötzliche Ruck einer gewaltigen Kraftleistung. Nun steht er, den Himmel stützend, und ist zu unermeßlicher Größe angewachsen. Himmel und Erde füllt er aus, den ganzen Luftraum nimmt er ein und sein Haupt ragt bis in den Himmel und darüber hinaus; der Himmel ist seine Kopfbinde.

Hier muß nun nochmal von Indra's Trunkfreudigkeit geredet werden, die schon vorher so zur Sprache kam, als ob Indra's Soma-rausch ein ganz gewöhnlicher Rausch wäre.

Im Kult wird der heilige Rauschtrank Soma allen Göttern dargebracht, ganz besonders aber wird Indra in unendlichen Wiederholungen und Abwandlungen zum Trunk geladen. Er ist Soma-trinker vor allen andern Göttern. Man erwartet, daß er seine Hilfe nicht versagen werde, nachdem er sich weidlich an Soma geletzt, und hofft, daß er die Fülle seiner Segnungen spenden werde, wenn er am reichlichen Trunk sich gütlich getan hat, gleich wie er einstmals seine mythischen Großtaten im Soma-rausch vollbrachte. Ich habe schon in meinem Buch über die alten Arier S. 89 ff. davon gehandelt, daß Indra's Trunkenheit seinem Ansehen als Krieger, ja seinem Adel keinen Eintrag tut. Um des Zusammenhangs willen muß hier nochmal davon die Rede sein und einige Erläuterungen über das Wesen Soma's werden dies deutlicher erkennen lassen.

Zwar ist der aus Pflanzensaft hergestellte heilige Opfertrank der Inbegriff von Soma, aber Gott Soma ist darum nicht blos die Vergöttlichung des Rauschtranks, sondern er ist der Lebensstrom, der

das ganze Weltall durchpulst. Der beim Opfer gebrauchte Pflanzensaft ist die symbolische Darstellung dieser göttlichen Lebenskraft. Soma ist der Regen, der vom Himmel fällt und die Erde fruchtbar macht, der Tau, der die Pflanzen erquickt, der Saft, den die Pflanzen aus dem Boden saugen, der in ihren Stengeln emporsteigt und in den Bäumen kreist. Er ist der Nahrungssaft, den die Kühe aus Gras und Kräutern entnehmen und der in ihren Eutern sich in Milch verwandelt. Milch und Pflanzen sind die Nahrung der Menschen, und Soma ist der nährende Gehalt von Speise und Trank. In männlichen Wesen wird er zur zeugenden Lebenskraft, in weiblichen zur lebenerhaltenden Milch. Soma ist die Zeugung, Fortpflanzung und Ernährung der künftigen Geschlechter bei Mensch und Tier. Als Regen ist er der zeugende Samen des Himmelsvaters, der die Mutter Erde befruchtet und die Milch der Himmelskuh, die alle Wesen mütterlich ernährt. Soma ist der aus Meer und See und der feuchten Erde aufsteigende Dunst, der den Himmel aufs Neue mit lebenspendenden Feuchtigkeitskräften erfüllt. Er ist alles Feuchte und Flüssige, das Leben spendet und erhält und in immer neuen Verwandlungen im Kreislauf des Lebens gegenwärtig ist. —

In diesen und anderen Erscheinungsformen ist Soma als Gott sinnlich gegenwärtig, aber nicht der einzelne Gegenstand ist die Gottheit, sondern die göttliche Lebenskraft, die in dem allen gleichermaßen waltet. Bei der Vielförmigkeit seiner Gegenwarten ist der Gott weniger eine Gestalt als eine Idee.

Es ist uns wohl etwas ungewohnt, in so sinnlicher und dabei so vielfältiger Vergegenwärtigung eine Gottesidee zu erkennen, und so hat man sich von der Auffassung Soma's zu sehr an die im Kult maßgebende Erscheinungsform gehalten, den aus Pflanzensaft bereiteten berauschenden Opfertrank. Das war auch für die Auffassung Indra's nachteilig, da ja in der Mehrheit von Göttern nicht einer zusammenhanglos neben dem andern steht, sondern ihre Gesamtheit die geistige Einheit der Religion bildet. Indra bloß als Trinker des berauschenden Opfersaftes, bei dessen Darbietung die Opfernden so wortreich um seine Gunst werben, erschien demnach ungefähr wie ein waffenstarker und kriegsmächtiger, aber haltloser Feldhauptmann, der den Pfaffen

ergeben und gefügig wäre, wenn sie ihm für seine ungeheuerliche Trunksucht den Wein fuderweise bereitstellten.

Beim Opfer trinkt Indra natürlich den von den Priestern bereiteten Soma-trank, von dem diese nach den Göttern auch selber genießen. Als der den Weltenraum durchwandelnde Gott trinkt er den Soma, der Himmel und Erde und den Raum dazwischen erfüllt. Von seiner Geburt an trinkt er. Schnell trocknet die steigende Sonne den morgendlichen Tau auf. Und er trinkt gewaltig. Drei riesige Kufen leert er und die Ströme von Naß rinnen in seinen Bauch wie die Flüsse ins Meer. Er trinkt aus dem Ozean des Himmels und saugt die Wasser der Erde und des Meeres in sich, die feuchten Dünste des Zwischenreiches zieht er an sich. Vollgetrunken von allen Säften des Lebens steht er auf der Höhe seiner Kraft.

In diesem Rausch vollbringt Indra seine größte Heldentat: er schleudert den Blitz auf das feindliche Wesen, das der Welt das Wasser vorenthält. Er ist jetzt der regenbringende Gewittergott. Bei rationaler Betrachtung geht dieser Mythos nicht glatt auf. Denn es ist ja zwar Indra selbst, der von überall her alles Naß in sich getrunken hat, aber doch wird nicht er als Urheber der Dürre angesehen, sondern ein anderes Wesen eingeschaltet, das die verderbliche Trockenheit bewirkt haben soll; und Indra befreit vielmehr die Welt von der Dürre, indem er den Dämon, der sie verursacht, besiegt. Das fällt uns als Doppelung der Ursachen widersprüchlich auf, da wir kausal denken, während der Mythos keine kausale Verknüpfung herstellt zwischen der Aufsaugung der Feuchtigkeit durch Indra-Sonne und der sich einstellenden Dürre. Vielmehr ist die polare Wirkung der Sonne, durch Licht und Wärme segensreich, durch brennende Hitze verderblich, im Mythos in zwei feindliche Gegensätze auseinandergelegt und der Gottheit nur das Günstige zugemessen: auch die sengenden Strahlen der Sonne sind als siegreiche Waffen gegen dämonische Wesen nur als günstig aufgefaßt. Und der anscheinende Widerspruch beruht zum andern darauf, daß wir kaum umhin können, die Einheit in mannigfachen Erscheinungsformen des Soma, in Pflanzensaft, Regen, Milch und Dunst, uns materiell vorzustellen, als ob sie im Wasser als der stofflichen Gemeinsamkeit dieser ganz be-

sonderen Säfte läge. Die Einheit der Gotteskraft Soma ist aber nicht materiell, sondern geistiger Art, eben als Lebenskraft, die nur getragen und sinnlich faßbar und symbolisch dargestellt ist in ihren stofflichen Erscheinungsformen, worunter freilich das Wasser von elementarer Wichtigkeit ist. Aber Indra trinkt ebensowenig bloßes Wasser, als er ein bloßes irdisches Rauschgetränk trinkt, und wenn er sich im Kraftrausch des Lebenstrankes Soma stärkt, so ist dabei keineswegs davon die Rede, daß er der Welt das Wasser vorenthalte.

* * *

Der Dämon, der das Wasser zurückhält, ist Vṛitra, eine Schlange. Man übersetzt statt Schlange gerne: der Drache, um das männliche Geschlecht des Originalwortes (*ahi-;* vgl. gr. ἔχις) beizubehalten, das zu dem kämpfenden Widerstand, den das Ungeheuer leistet, besser paßt; aber es ist nicht an einen Lindwurm mit Tatzen zu denken; er ist fuß- und handlos, eine richtige Schlange. Vṛitra haust im Gebirge, liegt auf dem Berge und versperrt dem Wasser den Abfluß, sei es, daß das Wasser im Berg eingeschlossen oder durch Berg- und Felsenwälle zurückgehalten von der Schlange bewacht wird, oder daß die Windungen des riesigen Schlangenleibs ein Wehr bilden; er liegt auf den Wassern. Oder Vṛitra hat das Wasser verschlungen und hält es in seinem Bauch eingeschlossen. Es ist nicht davon die Rede, daß Laub und Gras verdorrt, das Vieh hungert, kaum daß die Menschen darben; sondern die Welt ist in Unordnung, der Himmel ist verstört, die Götter sind in Not und Angst; sie wenden sich an Indra als Helfer und in der Kraft seines Rausches ergreift er den steinernen Donnerkeil und schmettert ihn auf das Ungeheuer. Ein gewaltiger Kampf spielt sich ab, bei dem Vṛitra Wolken und Donner erzeugt, sich in Nebel hüllt, und doch ist jede Gegenwehr so fruchtlos, daß es auch wiederum so ist, als ob mit einem Schlag alles geschehen wäre. Die Marut, die regenbringenden Sturmgötter, stehen Indra bei, indem sie ihn zum Kampf begleiten; aber sie greifen nicht selbst ein, sondern verhalten sich zuschauend; der Sieg ist Indra's alleiniger Triumph.

Wenn er die feurige Blitzwaffe zückt, erbebt der Himmel; mit dieser Keule, diesem Wurfstein, spaltet Indra das Haupt Vṛitra's oder zerschmettert ihm den Rücken; zerstückelt liegt der Unhold. Der Donnerkeil hat den Berg aufgerissen, die Quellen aufgebrochen, aus dem Inneren des Felsens das Wasser herausgeschlagen, das Euter der Berge fließen lassen. Die Gewässer rinnen in freudigem Fluß von den Bergen, in brausendem Jubel eilen die Ströme dem Meere zu.

Wasser ist stets weiblich, und da alles Weibliche als Kühe vorgestellt werden kann, sind es auch Kühe, die Indra befreit hat. Der Vṛitra-mythos ist in manchen Stücken dem Vala-mythos sehr ähnlich: beidemale das Aufbrechen einer Felsenhöhle, dort die Gewinnung der Kühe des Morgenrots, wobei häufig auch von Strömenlassen des Wassers gesprochen wird, hier das Erbohren der Gewässer, deren munteres Strömen mit dem Laufen einer Kuhherde verglichen wird. Wie Vala zunächst das Felsgehäuse ist, das Indra aufsprengt, daneben auch ein dämonisches Lebewesen, so ist Vṛitra zwar der schlangengestaltige Unhold, aber daneben unpersönlich und nicht verlebendigt die Felsumhüllung, die das Wasser versperrt.

Mögen so manchmal die Befreiung der Kühe als Gewinnung des Lichts (und Morgentau's ?), und das Strömenlassen der Gewässer, der Flüsse, in der lyrischen Darstellung, die sich in freiwechselnden Andeutungen ergeht, sich vermischen, so ist im Kern doch beides verschieden und im ganzen unverwechselbar.

Die eingeschlossenen Gewässer sind aber auch Frauen. Sie waren gezwungenermaßen die Gattinnen des Vṛitra, der sie gefangen hielt. Indra, der Drachentöter, ist der Befreier der Frauen des Unholds. Dies ist wichtig und gegenüber der Erschließung des Vala ein eigentümlicher Zug der Vṛitra-Sage. Er ist aber, so viel ich sehe, außer von B. Geiger, Ameša Spentas, 63, kaum beachtet.

Während ich im übrigen manchen gleichfalls beachtenswerten Einzelzug übergehen und auf Anführung von Belegstellen verzichten muß, ist es hier wieder nötig mehr ins Einzelne zu gehen.

Es heißt: „Die Gattinnen des Unholds weilten von der Schlange bewacht, die Gewässer waren eingesperrt wie die Kühe . . . (im Vala); das Wasserloch, das versperrt war, schloß er auf, als er den Vṛitra

erschlagen hatte". (1. 32, 11). „Er gewann durch seinen Sieg alle Gewässer, die Gattinnen des Unholds". (5. 30, 5; ähnlich 8. 96, 18). „(Seine) Weiber hat ja der Unhold sich zu Waffen gemacht; was wollen mir seine kraftlosen Streitkräfte tun ?" (so sprach Indra beim Kampfe zu sich) „denn er hatte dessen (des Drachen) beide Buhlen erkannt" (ebenda Str. 9; beachtenswert, daß es demnach zwei Frauen waren). „Tag für Tag ersiege die Gewässer, die Gattinnen des Buhlers („des Mannhaften, *vṛṣan-* 8. 15, 6), womit zu vergleichen ist: „er erschlug im Rausch den Vṛitra und ließ in Eile die Wasser laufen, deren Buhle (*vṛṣan-*) erschlagen war" (4. 17, 3).

Diese Frauen sind Schwestern; es wird uns zwar nicht gesagt, wessen Schwestern sie sind, aber es ist weder glaubhaft, daß sie Indra's Schwestern noch daß sie die Schwestern des Unholds sind, der sie für seine Buhlschaft gefangen hielt; so ist denn das Nächstliegende auch das Wahrscheinlichste: daß sie Schwestern von einander, wie sie unter sich gleichen Wesens sind: „Da wurden denn durch deinen Beistand, o Indra, auch die göttlichen Schwestern gepriesen, als du sie aus der Gefangenschaft erlöstest, damit sie im langen Laufe dahinflössen" (4. 22, 7). (Die Flüsse halten seine Gebote) „viele tausend Schwestern beglücken ihn wie Ehefrauen" (1. 62, 10).

In andern Fällen ist die Anspielung auf die befreiten Gewässer als Frauen weniger sicher, oder bezieht sich nicht auf ihr Gattinnenverhältnis zu Vṛitra. Ich erwähne nur: „Diese Heldentat hast du vollbracht, daß du den schlafenden Drachen mit der Keule aufgeweckt hast; dir jubelten . . . die Gattinnen, dir jubelten die Götter zu" (1. 103, 7). Damit ist zu vergleichen: „Ihm riefen sogar die Frauen, die Gemahlinnen der Götter, beim Drachenkampf ein Loblied zu" (6. 61, 8). Mit den „Götterfrauen" sind in Veda und Awesta öfters die Gewässer gemeint. Es sind also auch an diesen beiden Stellen die soeben befreiten Wasser, welche, als Frauen gedacht, ihren Befreier preisen. Es ist daraus zu ersehen, daß sie nicht als rechtmäßige Gattinnen des Drachen galten, sondern eigentlich die Gattinnen der Götter, aber diesen von dem Unhold geraubt und vorenthalten waren.

Indra aber, der nach seinem ganzen Wesen natürlich ein großer Frauenliebhaber und Frauenheld ist[1]), macht die von ihm befreiten Wasser zu seinen Frauen.

Vorher wurde 5. 30, 5 zwar passend, aber etwas frei, übersetzt, daß die Gewässer „Gattinnen des Unholds" seien. Vṛtra ist gemeint, aber es heißt wörtlich „Gattinnen des Dāsa" und *dāsa-* bedeutet sowohl die nicht-arischen Wilden als die Dämonen. So sind *dāsa-* „Barbar, Dämon" und *ārya-*„Arier" Gegensätze. Indra aber macht die Gewässer zu „Gattinnen des Ariers" 10. 43, 8. Das kann man zwar auch symbolisch verstehen, daß er das Wasser für diejenigen gewinnt, die ihm anhangen, aber in erster Linie ist doch wohl gemeint, daß er sie zu seinen eigenen Gattinnen macht, denn „er schwängerte (ließ anschwellen) die Unvermählten wie (seichte?) Flüsse, die jungen Frauen . . ." (4. 19, 7), eine schwierige Stelle (vgl. auch die soeben angeführte Stelle 1. 62, 10), bei der die geschlechtliche Zeugung und die Wasservermehrung in Eins zusammengefaßt sind, wie das der mythischen Vorstellung von den Gewässern als weiblichen Wesen entspricht.

* * *

Der zuletzt besprochene Zug des Mythos ist wichtig für die Sagenvergleichung. Ehe wir ihn weiter verfolgen, sind noch andere Punkte zu besprechen.

Daß Indra in diesem Mythos Gewittergott sei, wird von manchen Forschern bestritten, während andere es als feststehende Tatsache betrachten. Der allgemeine Grund dafür ist die mehr zu Anfang dieser Schrift in grundsätzlichen Erörterungen besprochene „abstrakte" Betrachtungsweise, welche mit modernen Begriffen schaltend zwar gewisse Begriffspaare wie Sonne und Fruchtbarkeit oder Regen und

[1]) Diese Seite an Indra hebt mit starker, manchmal unnötiger Betonung der sexuellen Betätigung J. J. Meyer (Trilogie altind. Mächte und Feste der Vegetation 1937, III, 154 ff.) hervor. Er beruft sich dabei auf Zeugnisse aus verschiedenen Höhenlagen und Perioden altindischer Literatur; mit Recht, insofern manches, das in gewissen Schichten und Zeiten weniger stark zum Ausdruck kommt, jederzeit vorhanden war, so daß durch deutliche Aussagen in einer Sphäre versteckte Andeutungen in einer andern erkennbar werden. Ein wirkliches Gesamtbild ergibt sich aber aus der Stilmischung von Würdigem und Niedrigem nicht. Die heroische Gestalt, die wirklich besteht, wird verzerrt.

Fruchtbarkeit miteinander verknüpfen, aber keine umfassendere Einheit zusammenschauen kann. Nach vorangegangenen Bemerkungen darüber ist nochmaliges Eingehen darauf nicht erforderlich, dagegen sind hiebei noch zwei andere allgemeine Gesichtspunkte geltend zu machen, wobei auch gewisse Einzeltatsachen erwähnt werden sollen. So war nach Oldenbergs Ansicht Indra's Drachenkampf zwar ursprünglich ein Gewittermythos und Indra in seinem entwicklungsgeschichtlichen Kern überhaupt ein Gewittergott, und in diesem Sinn mit andern Göttern verwandter Völker, insbesondere dem germanischen Donar-Thor zu vergleichen. Doch sei diese ursprüngliche mythologische Bedeutung des Drachenkampfes den Verehrern des Gottes in rigvedischer Zeit nicht mehr bewußt gewesen, und für die Dichter, deren Lieder wir besitzen, handle es sich nicht mehr um Gewitter, sondern darum, daß aus Felsentiefen die Quellen hervorbrechen und die Flüsse den Fluren ihren Segen bringen. (Das letztere ist, auch wenn Indra Regen- und Gewittergott ist, meiner Meinung nach darin eingeschlossen). Diese Anschauung stützt sich darauf, daß in den Indra-Gedichten des Rig- (und Atharva-) Veda, und zwar gerade wenn von dem Sieg über die Schlange die Rede ist, Regen, Blitz und Donner auffallend selten mit unzweifelhaften Worten genannt werden, verhältnismäßig viel seltener als bei dem Regengott Parjanya und den Sturmgöttern Marut[1]). Außer von Wassergewinnung ganz allgemein ist fast stets davon die Rede, daß Indra Flüsse erbohrt, die Strombetten gefurcht hat, daß infolge seiner Tat die Ströme von den Bergen zu Tal, zum Meere fließen. Das Wasser heißt nicht Regen und kommt nicht aus den Wolken sondern aus den Bergen. Was seine Wurfwaffe betrifft, so enthält das Wort, das man häufig mit „Donnerkeil" übersetzt, an sich keinen ausdrücklichen Hinweis auf Blitz oder Donner, sondern bedeutet „Keule" (*vajra-*); außerdem wird seine Waffe auch einfach als „Stein" bezeichnet.

Wenn es nun trotzdem anzuerkennen ist, daß Indra gleichwohl auch das Gewitter verkörpert, wie bis jetzt vorausgesetzt worden ist und im weiteren noch erhärtet wird, dann ist es eine höchst befremd-

[1]) Daß die Marut als ständige Begleiter und Genossen Indras Regen bringen und Blitze leuchten lassen, sollte freilich bei Beurteilung Indras auch nicht außer Acht gelassen werden.

liche Lehre, daß dies zwar uns Heutigen aus den Indra-liedern noch erkennbar, dagegen den Dichtern dieser Lieder das Wissen darum abhanden gekommen sei. Um so sonderbarer, als die solchermaßen verkannte Großtat des Gottes immer noch als seine hauptsächlichste Heldentat am meisten besungen wurde, und mit ihrer Mißdeutung die Bedeutung des ganzen Gottes verändert und abgeschwächt gewesen wäre. Und man hat schlagend dagegen eingewandt, daß es dann völlig unbegreiflich wäre, daß Indra in der späteren Literatur, z. B. im Mahābhārata, wo er längst nicht mehr die beherrschende Stellung hat, wie im Rigveda, ein regenbringender Gott ist, daß sonach in der Zeit seiner höchsten Geltung und angelegentlichsten Verehrung eine in der Urzeit und der Spätzeit wesentliche Seite seines Wesens kaum bewußt gewesen wäre.

Diese völlig unglaubhafte entwicklungsgeschichtliche Konstruktion vermeidet man, indem man versucht, Regen und Gewitter als Wirkungsbereich Indra's zu leugnen, wenigstens für die altvedische Zeit. Indra soll damit als bloßer Sonnen- (und Fruchtbarkeits-) Gott hingestellt werden. Nachdem schon Hillebrandt an Indra einseitig die Sonnennatur hervorgehoben hatte, tut das neuerdings wieder J. J. Meyer in dem genannten Werk, Trilogie usw. III, 144ff.[1]).

Obwohl jedoch, wie gesagt, völlig unzweifelhafte Erwähnungen von Regen, Blitz und Donner im Bereich Indra's, besonders auch bei seinem Drachenkampfe, nicht gerade häufig sind, so sind sie doch vorhanden. J. J. Meyer will nur die Stelle 4. 26, 2 anerkennen, wo dem Indra die Worte in den Mund gelegt werden „ich gab die Erde dem Arier, Regen dem opfernden Sterblichen". Einige andere Stellen (8. 12, 6; 10. 23, 4), wo Meyer die Anspielung auf Indra als Regenbringer in recht gezwungener Weise wegdeutet, erwähne ich nur nebenher. Aber ferner heißt es 8. 6, 1: „Der große Indra, der durch seine Macht regenreich ist wie Parjanya"; 6. 44, 12: „donnernd treibt er die Wolken"; 2. 13, 7: „er erzeugte die Blitze des Himmels"; 1. 100, 13: „seine Keule donnert" und „seine donnernde Keule" (2. 11, 9) „brüllte" (ebenda, Str. 10).

[1]) Dabei glaubt eigentümlicher Weise auch er nicht, daß „die vedischen Dichter noch ein Bewußtsein davon gehabt hätten, daß Indra ein Sonnengott sei".

Sodann ist bemerkenswert, weil es sich dabei ausdrücklich um den Drachenkampf handelt 1. 51, 6: „Du, Indra, schlugst dem Vṛitra den Donner auf die Kiefern".

Von der Steinwaffe heißt es 2. 14, 2: „Indra traf (schlug) den Vṛitra, der die Wasser eingeschlossen hatte, mit dem Stein wie einen Baum". Es ist klar, daß hier der auf einen Baum herniederfahrende Blitz gemeint ist. Ebenso klar ist, daß „eine Waffe aus Licht- oder Feuerkraft" (der Sonne), die Meyer allein dem Indra zuerkennen will, nicht „Stein" genannt werden könnte. Vielmehr ist der Steinhammer, das Steinbeil im gleichen Sinn Indra's Waffe wie die Donar-Thors. Die alten Inder hatten im Gebrauch metallene Waffen; sie schreiben dem Indra gar manche ihrer gebräuchlichen Waffen zu. Die Steinwaffe dagegen ist eine sagenhafte Altertümlichkeit, die ihm bei fortgeschrittenen Kulturverhältnissen verblieben ist. Steinbeile, die man aufliest, heißen bei europäischen Völkern, auch bei uns im Volksmund noch jetzt „Donnersteine". Und die vedischen Inder sollten vergessen haben, was die Steinwaffe bedeutet?; oder sollten gar Sonnenstrahlen darunter verstanden haben?; unmöglich!

Es ist sonach nicht ein ungerechtfertigtes Hineinlegen moderner Mythendeutung, wenn wir Vajra außer als „Keule" auch als „Donnerkeil" übersetzen, obwohl man eine Deutung, auch wenn sie völlig gesichert ist, nicht als baren Wortlaut ausgeben darf[1]). Dieser unter Philologen selbstverständliche Grundsatz[2]) kann äußerlich und mechanisch angewandt zu der selbst auferlegten Beschränkung führen, daß man sich das Verständnis des im bloßen Wortlaut liegenden Sinnes, der oft weiter und tiefer ist, verwehrt. Das kann dann so sein, als ob man da, wo „Zunge" im Sinne von „Sprache" gesagt ist, darauf beharren wollte, lediglich an das Organ im Munde zu denken. So ist denn z. B. Geldners Übersetzung von 2. 14, 2: „der den . . . Vṛitra erschlug wie den Baum mit dem Blitze" richtig[3]), wiewohl der Text

[1]) Dies betrifft nicht den Stil einer Übersetzung, die, wenn sie sich als frei ausgibt, nicht den Anspruch erhebt, sich eng an den Wortlaut zu halten.
[2]) Gelegentliche Abweichungen davon ergeben sich oft nicht aus mangelnder Strenge, sondern sind infolge der Sprachverschiedenheiten nicht selten unvermeidlich.
[3]) Jedoch für eine philologische Übersetzung allzu frei, da der sprachkundige Leser, ohne den Text vor sich zu haben, hiernach im Text *didyut-*, nicht *aśani-* vermuten

das Wort „Blitz“ nicht enthält, und wer hier um des Wortes „Stein“ willen jeden Gedanken an Blitz ausschlösse, würde den Satz eben nicht verstehen. Das Verhältnis von Wortlaut und Sinn ist oft nicht so einfach wie in dem hier zur Verdeutlichung gewählten Beispiel und es ist eine Hauptschwierigkeit der Veda-forschung, den hinter dem Wort stehenden Sinn einwandfrei festzustellen und dabei nicht aus freien Stücken etwas hineinzulegen. Die ältere Veda-forschung war in Erkenntnis mythischer Zusammenhänge vielfach auf dem rechten Weg, hielt sich aber dabei nicht frei von Verallgemeinerungen und schied nicht streng genug Sicheres und Mögliches, dem sie zuweilen Phantastisches beimischte. So mußte sie einer strengeren Richtung das Feld räumen, die jegliches Hineintragen von Auffassungen zu meiden suchte, dabei zu größerer Verläßlichkeit gelangte, aber auch nur den ganz vordergründigen Wortsinn gelten ließ. Indem sie mit spitzen Fingern behutsam nach dem Einzelnen griff, vermochte sie nicht mehr ein Sinnganzes mit vollen Händen zu fassen. Die Synthese beider Arten muß erstrebt werden.

So wenig Wörter für „Fluß“ und „Strom“ jemals an sich „Regen“ bedeuten, so wenig sind die Wörter „Berg“ und „Fels“ eigentliche Ausdrücke für „Wolken“ und dürfen nicht so übersetzt werden, denn auch wenn damit in der Tat Wolkenberge gemeint sind, so ist dies nicht an allen Stellen gleich sicher und niemals darf die Dichtung in der Übersetzung des mythischen oder poetischen Bildes beraubt werden.

Da aber feststeht[1]), daß manchmal Berg bildlicher Ausdruck für Wolke ist, kann auch mit Flüssen, die von den Bergen strömen, zugleich der aus den Wolken rinnende Regen gemeint sein. Das ist gelegentlich greifbar deutlich und bleibt in andern Fällen ganz in der Schwebe. Diese können dann freilich nicht einzeln und herausgelöst als Belege für die Gewitternatur Indra's angeführt werden; es ist da-

würde. In Wahrheit gilt hier das Wort „Stein, Steinwaffe“ doppelt, sowohl in der Hauptaussage als im Vergleich: „der den . . . Vṛitra mit dem Stein traf wie einen Baum (mit dem Blitz)“.

[1]) Daß, wenn Berge genannt sind, Wolken gemeint seien, wird mit größter Entschiedenheit bestritten. Einiges, was trotzdem dafür spricht, sei hier erwähnt. Sarasvatī, die Göttin des Stromes himmlischer Wasser, die in enger Beziehung zu den regenbringenden Marut steht, soll 5. 43, 11 „vom Himmel her, vom hohen Berge her (*parvatād ā*) herbeikommen“; richtig Sāyana: *antarikṣād meghād vā* „aus dem Luftraum oder der Wolke“. — Die Marut, bei ihrem stürmischen Flug durch den Luftraum „lassen im Wettlauf den Felsen (*adrim*) eilen“ 1. 85, 5, wo Sāyana *adrim* richtig als Wolke erklärt. 1. 168 ist mehrfach von der Gewittertätigkeit der Marut die Rede und Str. 6 wird zu ihnen gesagt: „mit dem Felsen fliegt ihr schnell durch die Wasserflut“. (Da *adri-* „Stein[-waffe]“ oft Bezeichnung von Indras Donnerkeil ist, nahm Sāyana hier an, es bedeute den Donnerkeil, und die Wasserflut bezeichne die Wolke; doch ist Letzteres der Himmelsozean, durch welchen der Wolkenberg fliegt). Diese Stellen werden sinnlos, wenn man um des Wortlauts willen mit Oldenberg (zu 1. 168, 6) meint, es sei „doch an einen von den Marut auf ihrem Flug wirklich in Bewegung gesetzten Stein zu denken“. — Die Marut selber sind 5. 87, 9 „wie die großen Berge (*parvatāsah*) im Himmelsraum“. — 5. 56, 4: „(Die Marut) welche mit Gewalt wie Stiere, die sich dem Joch nicht fügen, ungestüm losrennen, (so daß) sie mit ihrer Fahrt sogar den himmlischen Stein (Felsenhimmel), den Berg, das Gebirge (*parvatam girim*) in Bewegung setzen“. Nun ist bekannt, daß von den stürmischen Marut oft gesagt wird, daß sie die Berge, überhaupt alles Feste, erschüttern. Hillebrandt (Ved. Myth. 2, II 162,A) meint, daraus ergebe sich, daß auch hier nicht Wolken gemeint seien und er verweist darauf, daß verschiedentlich „sogar die festen Berge“, also doch wohl wirkliche Berge, erschüttert werden. Aber auch bei dieser Vorstellung gibt es auffällige Zweideutigkeiten: 5. 57, 7: „Ihr (Marut) schüttelt von Himmel und Bergen Güter für den Frommen, die Wälder geben (sich beugend) nach aus Furcht vor eurer Fahrt“. Gewiß läßt da die Erwähnung der Wälder an wirkliche Berge denken, aber die Berge sind in der Aussage am nächsten mit dem Himmel zusammen genannt und an der ganz ähnlichen Stelle 5. 60, 3 kommen in dieser Weise nur Berge und Himmel nebeneinander vor. Also: wenn oftmals die Marut die Berge schütteln oder erschüttern und man sich angesichts des anderswo vorhandenen (siehe die vorgenannten Stellen) bildlichen Ausdrucks Berg für Wolke fragt, ob dabei an Wolken zu denken sei, so sprechen diese Verbindungen von Berg und Wolke dafür; und zwar ferner hier ganz besonders deshalb, weil die Vorstellung bekannt ist (s. Die alten Arier S. 142 ff.), daß Götter den Menschen Güter vom Himmel (wie Früchte vom Baum) herabschütteln; da nun Regen das Urbild allen himmlischen Segens ist, muß man bei den Gütern, welche die regenbringenden Sturmgötter von Himmel und Bergen schütteln, an den aus den Wolken kommenden Regen denken. — Aber auch ohne die zuletzt angestellten Überlegungen spricht 5. 46, 4 für die Wolkenberge, wenn man nicht, wie es bei solchen Untersuchungen gern geschieht, die Zeilen der Strophe auseinander reißt. Der Vergleich mit den wildgewordenen Zugstieren hätte nämlich zu sturmumtosten Berggipfeln gar keine Beziehung, sondern diese Wetter-Stiere stürmen so daher, daß sie Wolken und Himmel mit sich reißen.

Die Untersuchung könnte noch lange fortgesponnen werden, aber es kommt nicht so sehr auf die nochmalige Erörterung möglichst vieler der vielbehandelten Stellen als auf die Betrachtungsweise an. Auch ist es nicht so, daß man meinen könnte am sichersten zu gehen, wenn man die einzelnen Mythen — von Indra, den Marut usw. — isoliert, sondern es handelt sich um eine mythisch-kosmische Vorstellung, die allgemein gilt, um ein Stück des Weltbildes, das ferner auch im Bereich Soma's in Betracht kommt: Soma, die himmlische Lebensfeuchte, strömt 9. 86, 3 „in das Gefäß des Himmels, das den Felsen (*adri-*) als Mutter hat“; der „steinerne Himmelsbrunnen“, den da Hillebrandt erkennt (Ved. Myth. 2, I, 437 A. 1) — besser wohl der himmlische Felsenbrunnen, ist eben der Wolkenborn.

bei wie immer wieder in der Dichtung Sache des Hörers, den unausgesprochen symbolischen Gehalt des Wortes zu empfinden. Dies muß bei einer Dichtung, die aus einer uns ferne stehenden Geisteswelt stammt, wissenschaftlich erarbeitet werden, aber die Wissenschaftlichkeit besteht nicht darin, daß man bei dem nackten Wortsinn stehen bleibt.

Und es müssen solche andeutende Hinweise verschiedener Art unter einander verwoben werden. So sei neben das bisher erwähnte noch ein wenig beachteter Beleg gestellt, der zeigt, daß Sonnenstrahlung und Wetterschlag von ein und derselben göttlichen Macht ausgehen. Es ist der Ackersegen Atharva-Veda 7. 11: „Dein breites Donnerrollen hoch dort droben, der göttliche Bannerschein, der alles bestrahlt, — schlag mit dem Blitz nicht unsre Saaten, Gott, schlag sie auch nicht mit den Strahlen der Sonne“.

Zwar ist da von der Überlieferung nicht bezeugt, daß der ohne Namen angeredete Gott Indra ist, doch kann daran kein Zweifel sein, wie auch V. Henry (Le livre VII de l'Atharva-Veda, Paris 1892, S. 55) richtig bemerkt hat „Le Dieu invoqué ici doit être Indra le seul qui soit à la fois foudroyant et solaire“.

* * *

Es war bisher nur von Indra, dem Gott der Arier Altindiens, die Rede. Daß wir ihn als *arischen* Gott bezeichneten, besagt aber mehr, nämlich, daß beiden arischen Völkern, den Indern und Iraniern, ein solcher Gott angehörte und er ein Bestandteil der ur-arischen Religion war.

Die vorgeschichtliche Religion der Arier in der Zeit, da zwischen den Vorfahren der arischen Inder und der Iranier noch enge Beziehungen der sprachlichen Gemeinschaft, der religiösen und sonstigen kulturellen Übereinstimmung bestanden, ist als Ganzes nicht mehr zu erkennen. Dahin führen nur entwicklungsgeschichtliche Rückschlüsse, die gemäß dem, was einleitend über das Verfahren der Rekonstruktion gesagt wurde, immer nur einzelne Teile, aber nicht deren organischen Zusammenhang aufzeigen können.

Der Weg, auf dem man sich zur ur-arischen Religion zurückzutasten versucht, ist von der iranischen Seite her stark verschüttet, weil die Lehre Zarathustras eine religiöse Umwälzung verursacht hat, und wir keine iranischen Quellen besitzen, die unbeeinflußt vom Zoroastrismus über die ererbte Religion der Iranier berichten. Zwar hielt das Volk an manchen der früheren Götter mit Zähigkeit fest, aber die in nach-zarathustrischer Zeit noch gekannten und verehrten alten Götter sind irgendwie in den Zoroastrismus einbezogen worden, haben dadurch Veränderungen ihres Wesens erfahren, und haben manchmal kein volles Leben mehr. Besonders einem Gotte etwa von der Art Indra's ließ sich nur schlecht ein moralisches Mäntelchen umhängen, in dem er hätte neben die geistigen Gestalten des Zarathustrismus treten können. Nur wie der Torso einer alten Götterfigur ist die iranische Ausprägung des alten Kampfgottes nachträglich in einem Nebenraum des neuen Heiligtums wieder aufgestellt worden. Es ist der besonders im 14. Yäšt des Awesta (vgl. die Einleitung zu meiner Übersetzung dieses Textes) gefeierte Kriegs- und Siegesgott Vurthragna (*Vereϑraγna*). Sein Name ist aufs engste verwandt mit dem hauptsächlichsten Beinamen des Indra: Vṛtrahan, d. i. Töter des Vṛitra bzw. „der den (das) *vr̥tra-* (er-)schlägt“. Sein Wesen ist kriegerische Stoßkraft und überlegene Gewalt, er ist das Vernichten des feindlichen Widerstands, ist Sieghaftigkeit, wie sie sich im kampfkräftigen Mann, im Stier, im Widder, im Hengst, im brünstigen Kamelhengst, im Falken und andern Mächten offenbart. Insofern stimmt seine Wesensart mit der des Indra aufs engste überein, daß er aber ein Sonnengott, Gewittergott, Schlangenbesieger gewesen sei, läßt sich aus der iranischen Überlieferung nicht erkennen. Lediglich auf Grund seiner Namensverwandtschaft mit Indra Vṛtrahan und seiner Wesensverwandtschaft mit ihm als sieghafte Kraft, die sich im menschlichen und Naturbereich offenbart, dürften wir nun dem iranischen Vurthraghna in seiner vorzoroastrischen Urform nicht die gleichen naturmythologischen Züge zuschreiben, die an Indra so hervortreten. Gleichwohl war man bisher allgemein der Ansicht, daß der iranische Gott Vurthraghna im Grunde wesensgleich und gleichen Ursprungs sei wie Indra.

Dem widerspricht aber eine neuere sehr gründliche Untersuchung zweier französischer Gelehrter (E. Benveniste et L. Renou, Vr̥tra et Vr̥thragna, Paris 1934). Da dieselbe das Verhältnis von Indra und Vurthraghna ganz anders beurteilt, als es hier geschieht, ist eine Auseinandersetzung damit, wenigstens mit gewissen Hauptpunkten der entgegenstehenden Beweisführung, erforderlich.

Die beiden Verfasser haben das Verdienst, aus der Bildung des Wortes *vr̥tra-* und seiner Verwendung im Veda und Awesta dessen eigentliche Bedeutung genauer festgestellt zu haben. Es ist ursprünglich weder Eigenname des Schlangendämons noch heißt es „Feind“ (oder etwa „Sieg“); es ist ein geschlechtloses Wort (Neutrum), das nach seiner Bildung (*v̥ -tra-m* wie ἄρα-τρο-ν, *aratru-m* „Pflug“) Bezeichnung eines bewirkenden Mittels oder Werkzeugs ist. Aus der Wurzel *vr̥-* „einschließen, abschließen, versperren, abwehren“ gebildet, bedeutet es „die Gegenwehr, den Verschluß“ und wir können im Deutschen einfacher als im Französischen die Bedeutungen des Wortes, sogar mit Wörtern, die aus der gleichen indogermanischen Wortwurzel gebildet sind, bezeichnen: „die Wehr, das Wehr“. Die im einzelnen manches klärenden Feststellungen der beiden französischen Forscher gehen ferner dahin: eine männliche Form dieses Wortes gibt es im Iranischen nicht, das seltene Vorkommen des Maskulins im Veda ist eine indische Neuerung gegenüber dem urarischen Sprachzustand. Eine Schlange, die ein Gott besiegte, hätte daher in urarischer Zeit nicht den Namen *vr̥tra-* (masculin) haben können. In vielen (nicht allen) Fällen, wo man bisher *vr̥tra-* als den Namen des Drachen verstand, bedeutet es einfach „das Wehr“, welches das Wasser versperrte[1]), und da, wo der Drache, der das Wasser eingeschlossen hält, mit Namen Vr̥tra genannt wird, ist dieses Wort von dem unpersönlichen Wehr auf den Dämon als dessen Namen übertragen. Im andern Zweig der arischen Überlieferung, dem Iranischen, gibt es keine Schlange dieses Namens.

Über diese wertvollen Tatsachenfeststellungen hinaus sind es dann Schlußfolgerungen, wenn angenommen wird, das „Schlagen des

[1]) Mit dieser Wendung wird die Darstellung von Benveniste und Renou bereits leise modifiziert, ohne daß damit vom Tatbestand abgewichen wird. Siehe darüber im Folgenden.

vr̥tra“ habe ursprünglich keinerlei Beziehung zu Indra's Schlangenkampf gehabt, und Indra trage nicht als Besieger der Schlange (die ja ursprünglich nicht so geheißen hat) den Beinamen Vṛitrahan „Schläger des Vṛitra“, sondern das „(Nieder)-Schlagen des (feindlichen) Widerstands“ sei eine ganz andere Funktion als die Besiegung der Schlange. Vielmehr habe es neben Indra, dem Schlangenbesieger (dessen Heldentat die beiden Verfasser als Gewittermythos auffassen) einen ur-arischen Kampfgott gegeben, dessen Wesen im Indischen aktiv als *vr̥tra-han* „Widerstand niederschlagend“, iranisch abstrakt als *vr̥thraghna* (Vurthraghna) „Niederschlagung des Widerstandes“ bezeichnet worden sei. Dieser ur-arische Kampfgott sei in Iran unter dem Namen Vurthragna in seiner ursprünglichen Gestalt, ohne Verquickung mit Schlangensieg und Gewittermythos erhalten, in Indien dagegen sei er als selbständige Gottesgestalt untergegangen und mit Indra zu einem einheitlichen Gott verschmolzen, so daß in dem doppelnamigen Indra Vṛitrahan der alte Drachensieger und Gewittergott Indra mit dem anfangs davon unabhängigen Gott „Besieger des Widerstands“ zu einer Gestalt vereinheitlicht sei. Erst als der auf Indra übertragene Name Vṛitrahan „Widerstandsbesieger“ schon fest an ihm haftete, sei mit der Frage „wen oder was besiegt er?“ das *vr̥tra-* (Ntr!) „der Widerstand“ mit dem Drachen (Msc.!) dessen Besiegung Indra's anerkannte Haupttat war, gleichgesetzt, und so *vr̥tra-* in männlicher Form zum Namen des Schlangendämons geworden.

Man sieht, daß an die einwandfreien Tatsachenfeststellungen sprachlicher Art sich eine Kette von religionsgeschichtlichen Annahmen schließt, mit denen nicht, wie bei der Ableitung und Bedeutungsbestimmung des Wortes *vr̥tra* ein im Text enthaltener Sachverhalt aufgewiesen, sondern selbst konstruierte Hypothesen aufgestellt werden, und es ist zu fragen, ob sie mit Notwendigkeit aus den Tatsachen folgen.

Anzuerkennen ist, daß die männliche Form von *vr̥tra*, die nur als Name des Schlangendämons vorkommt, unursprünglich und von „dem Wehr“, das die Wasser versperrt, auf den „Verwehrer“ übertragen ist. Da aber im Grunde beides dasselbe, und es nur zwei ver-

schiedene Bilder, ein persönliches und ein unpersönliches, der gleichen mythischen Grundvorstellung sind, ist dazu der neu konstruierte Sondergott „Besieger des Widerstands“ (Vṛitrahan) gar nicht nötig. Und ebenso wenig nötig ist dazu die Annahme der unorganischen Entstehung dieses Namens durch eine Art grammatisch-mythologischen Rätselspiels, vermöge dessen man das Vorderglied des angeblich sekundären Beinamens Vṛitrahan als Namen des Drachens losgelöst und verselbständigt habe.

Die Verfasser betonen mehrfach, daß mythische Vorstellungen in dieser Weise aus formelhaften Wortfügungen, Abwandlungen und spielerischen Umgestaltungen geprägter Ausdrucksweisen hervorgegangen seien. Dieses Beispiel erweckt wenig Vertrauen für diese Theorie grammatikalischer Mythenbildung, die ich überhaupt ablehne. Sie beruht letzten Endes auf der Anschauung von der Unlebendigkeit und Künstlichkeit der Mythen; meine ganz andere Auffassung von dem Ernst, der im Mythos enthalten ist, kommt sogleich im folgenden zum Ausdruck, und braucht hier auch deshalb nicht dargelegt zu werden, weil dies in das Gebiet der Fragen gehört, wo man durch Beweisen und Widerlegen andersdenkende Forscher nicht überzeugen kann.

Ich wende mich daher sogleich wieder dem Gebrauch des Wortes *vṛtra-* zu. Benveniste und Renou haben zwar die Bedeutungen „barrage“, „das Wehr“ und „défense, resistance, die Wehr“ überzeugend festgestellt, machen daraufhin aber von der Bedeutung „barrage, das Wehr“ auffallend wenig Gebrauch, sondern denken vornehmlich an feindliche Gegenwehr und Widerstand mit Waffen, als deren Überwinder sie den Sondergott Vṛtrahan „Vernichter des Widerstands“ aufstellen, während es gleichermaßen die Gegenwehr durch feindliche Verhaue, Wälle, Mauern bezeichnen kann und ebenso den Widerstand, den der Berg, die Felsumwallung, ja auch die Windungen des Schlangenleibs und der Bauch des Drachen dem Hervorströmen des Wassers entgegensetzt. Gerade als „das Wehr“ drückt dieses Wort in seiner ursprünglichsten Bedeutung, auch ohne Bezeichnung der Schlange, geschweige Eigennamen des Schlangendämons zu sein, gerade das aus, was der Inhalt des Mythos von der

Wassergewinnung ist. Vṛitrahan ist sowohl der Brecher des feindlichen Widerstands, der mit Schutz- und Trutzwaffen geleistet wird, als auch der Durchbrecher von Befestigungen und Wällen burgartiger Verteidigungsanlagen und endlich natürlicher und mythischer Bollwerke. Das zu zeigen genügt ein Beispiel: „Du zerbrachst das Gestein des Vṛitra“ (1. 56, 6) kann, wie Benveniste und Renou richtig gezeigt haben, nicht heißen: „Du zerbrachst das Gestein des (Drachens namens) Vṛitra“, sondern es muß heißen: „. . . das Gestein des Felsenwalles“. Es gibt aber noch andere Fälle, wo im Bericht von der Wassergewinnung in dieser Weise *vṛtra-* als „das Wehr“ zu verstehen ist, z. B. 3. 33, 6, wo die Flüsse selbst sprechen: „er furchte uns (das Strombett), er schlug das Wehr (*vṛtram*), die Einschließung der Flüsse“, was gleich darauf (Str. 7) der Dichter bekräftigt mit den Worten: „er zerschmetterte mit der Keule die Umwallungen“.

Es besteht also keine Nötigung und keine Möglichkeit, das Zerschlagen oder Niederschlagen des Bollwerks und der Gegenwehr von der mit Schlangenbesiegung verbundenen Wassergewinnung abzusondern, und den Vṛitra-sieg einem andern Gott als dem Drachensieger Indra zuzusprechen. Beides ist eins, nach der besseren Wortbestimmung mit gleichem, vielmehr besserem, Recht als man bisher geglaubt.

Und das bewährt sich durchaus bei dem sonstigen Wortgebrauch. Denn wenn die Indra-verehrer sagen: „wir wollen die *vṛtra's* (Plural des Neutrums) erschlagen“, so heißt das allerdings nicht, wie man vor Benveniste und Renou angenommen „wir wollen die Feinde erschlagen“, aber es ist auch kein Grund, diese Ausdrucksweise in dem Sinne „die Gegenwehr (der Waffen) niederschlagen“ vom Mythos des Drachenkampfes abzusondern. Sondern ebenso wie wir es beim Erobern der Sonne gesehen haben, ist die Ausdrucksweise bei kriegerischen Unternehmungen im Einklang mit den mythischen Vorstellungen, die das Urbild aller Wirklichkeit darbieten: wie Indra den Widerstand des Felsenwalls gebrochen, so will man die Bollwerke und die bewaffnete Gegenwehr der Feinde brechen.

Gemäß neuzeitlicher Betrachtungsweise sind freilich die eigentlichen und Grundbedeutungen der Wörter hauptsächlich oder aus-

schließlich im profanen und täglichen Sprachgebrauch zu erkennen, so daß die Anwendung der gleichen Wörter im mythischen Bereich nur eine Übertragung darstellen und den konkreten Vorstellungsinhalt der Wörter nur in einer gewissen Verschleierung zeigen würde. Nach dieser dem soeben gesagten gerade entgegengesetzten Anschauung wären also die mythischen Vorstellungen und Begriffe eine an Bestimmtheit und Wirklichkeitsgehalt ärmere Geisteswelt, die mit der Phantasie aus einer schon vorher vorhandenen rationaleren Begriffswelt des gewöhnlichen Lebens abgeleitet wäre. Aber noch wir übertragen Begriffe aus dem religiösen Mythos ins Erdendasein, wenn wir z. B. von einem Kreuzträger, vom Leidenskelch sprechen, und wo solches nicht abgebrauchte Phrase, sondern ernst gemeint ist, bedeutet es, etwa in den genannten Beispielen, nichts geringeres als eine Sinngebung für irdische Leiden auf Grund einer in der Religion gegebenen Erkenntnis. In der Geisteswelt des Veda ist der Mythos Welterkenntnis und keineswegs eine mythologisierende Verschleierung und Entstellung der Wirklichkeit durch eine spielerische und nicht ernst genommene Scheinwelt. Daher werden vielfach Erlebnisse der schlichten Wirklichkeit erkannt und benannt nach der höheren Wirklichkeit des Mythos und die in ihm gebrauchten Worte stehen an Lebens- und Anschauungsfülle den Alltagsworten nicht nach.

Nach Renou wären also demnach einige Veda-stellen für die Bedeutungsbestimmung besonders wertvoll, die den noch nicht mythisch überlagerten Sinn von *vr̥tra-* als „feindlichen Widerstand" zeigen. Es wären, nach der entgegengesetzten Anschauung, blassere Stellen, an denen die abgebrauchten Wörter weniger vorstellungsgesättigt sind. Das also ist Auffassungssache. Wenn nun aber demgemäß nach Renou *vr̥trahan* „Widerstand besiegend" ohne mythologischen Beigeschmack von menschlichen Helden, kampferprobten Waffen, und ohne Beziehung zur Indra-sage von verschiedenen siegreichen Gottheiten gesagt werden konnte, dann konnte es ja doch auch von Indra ganz unmittelbar gebraucht werden, eben weil es so viel wie siegreich bedeutete, und es entfällt dann wiederum und erst recht ein Grund, es von einem hypothetisch angesetzten Sondergott Vr̥itrahan auf Indra übergegangen sein zu lassen.

Die vedischen Verhältnisse erweisen also eine entwicklungsgeschichtliche Zerspaltung des Indra Vr̥itrahan in zwei angebliche ursprünglichere Gottheiten keineswegs als notwendig, vielmehr sprechen sie dagegen und die fragwürdige Rekonstruktion eines besonderen Vr̥itrahan ist nur durch das Vorhandensein des iranischen Parallelgottes Vurthraghna veranlaßt, der — man sieht nicht recht warum ?— von Indra abgetrennt werden soll.

* * *

In dieser Lage kommen wir nur voran, wenn wir auch noch den armenischen Gott Vahagn in Betracht ziehen. Dessen Name ist umgestaltete Entlehnung des iranischen Gottesnamens Vurthraghna, und man war bisher einstimmig der Meinung, daß nicht nur dieser Name aus Iran entlehnt ist, sondern daß die kulturell überhaupt stark von Iran beeinflußten Armenier die Vorstellung dieses Gottes und seine Verehrung von den Iraniern entlehnt hätten, allerdings mit Umbildungen, wie sie bei solchen Vorgängen unvermeidlich sind. Benveniste, der den iranischen und den armenischen Gott genau vergleicht, findet auch zwischen diesen beiden keine Gemeinschaft außer der des Namens. Sonach würde man zu dem einigermaßen verwunderlichen Ergebnis gelangen, daß die Armenier einen ihnen von jeher eigenen, von iranischer Religionsbeeinflussung unabhängigen Gott mit einer versio iranica benannt und seinen einheimischen Namen bis zur Vergessenheit aufgegeben hätten. Erstaunlich ist das Verfahren, das zu diesem negativen Ergebnis führt. Denn obwohl die Vergleichung von Vurthraghna und Vahagn von wesentlicher Tragweite für die Beurteilung des Verhältnisses von Indra und Vurthraghna ist, fällt hier kein Seitenblick nach Indien.

Denn auch wenn man erwartet, daß weder eine Verwandtschaft von Indra und Vurthraghna, noch eine solche von Vurthraghna und Vahagn sich bestätigen werde (keine noch so nüchterne wissenschaftliche Untersuchung ist von solchen Erwartungen frei; ihre Objektivität bewährt sich in der Fähigkeit, gehegte Vermutungen zu opfern), so müssen diese beide neben Indra gestellt werden, um so

mehr als sie nur verblichene Schatten sind, Indra aber voll plastisch und farbig vor uns steht, so daß, falls doch ein Zusammenhang bestünde, verwaschene oder zusammenhanglose Züge des armenischen und iranischen Gottes erst durch den Vergleich mit Indra deutlich hervortreten könnten.

Und so ist es in der Tat. Allerdings gilt es jetzt erst recht, die ganze Gestalt Indra's ins Auge zu fassen, nicht bloß Einzelzüge, wie sie die Religionswissenschaft mehrfach von ihm abgelöst hat; etwa Indra als Kraftgott: das würde zwar sowohl zu Vurthraghna als zu Vahagn passen, wäre aber zu allgemein und unbestimmt, um etwas zu beweisen. Auch nicht Indra als Gewittergott, da dies eben nur einer seiner Wirkungsbereiche ist; diese Seite seines Wesens wird von Benveniste und Renou anerkannt; aber nicht Indra's Sonnennatur, womit Entscheidendes außer Betracht bleibt.

Die spärliche iranische Überlieferung bietet zwar keinen Zug, welcher Vurthraghna als Sonnengott erkennen ließe. Von dem armenischen Vahagn wird aber berichtet, daß Himmel, Erde und das purpurne Meer ihn geboren; aus dem rötlichen Schilf des Meeres stieg zuerst ein Rauch auf, dann eine Flamme und aus der Flamme kam ein Kind mit feurigen Haaren und mit flammendem Bart hervor, dessen Augen wie Sonnen waren. Hier zeigt sich, über das ausfallende iranische Bindeglied hinweg, eine Verwandtschaft des armenischen Gottes mit dem sonnenhaften Indra. Freilich, Sonnengötter kann es bei den verschiedensten Völkern gegeben haben, ohne daß ein nachweislicher historischer Zusammenhang oder gar, wie es hier angenommen wird, ein Entlehnungsverhältnis von Vahagn zu Vurthraghna, als dem organischen Gegenstück Indras, besteht. Aber zusammen mit der Namensgleichheit und weiteren Übereinstimmungen spricht die Gemeinsamkeit in der Sonnennatur eben doch für die angenommene Beziehung. Sodann tötet nämlich der armenische Vahagn einen Drachen, und diese Tat ist für ihn so wesentlich, daß er deshalb Drachenwürger genannt wird. Daß solches nicht von Vurthraghna direkt berichtet wird, ist kein Grund, ihn von Vahagn abzusondern. Vielmehr gibt es auch in Iran Drachensagen, die zwar nicht unter dem Namen Vurthraghna gehen, die aber unverkennbare Verwandtschaft mit Indra's Schlangenkampf haben (darüber im folgenden). Es ergänzen sich also die iranische und die armenische Überlieferung von den beiderseits nur unvollständig bezeugten oder erhaltenen Göttern. Von dem Torso der iranischen Gottesfigur ist der untere Teil, der ihn auf den besiegten Drachen stehend zeigte, und das von Sonnenstrahlen umflammte Haupt abgebrochen. Gerade diese Teile sind in der armenischen Replik erhalten und gleichen den entsprechenden Partien der indischen Vollfigur so, daß wir eine nähere Übereinstimmung gar nicht erwarten könnten. Das Ergebnis ist, daß die zoroastrischen und armenischen Bruchstücke zusammen eine Vorstellung von dem ur-iranischen Gott Vurthraghna geben, die mit dem altindischen Gott zusammen die ur-arische Gestalt erkennen lassen.

Doch machen sich hier abweichende Grundanschauungen über den Zoroastrismus und die Stellung der vor-zarathustrischen Götter im jüngeren Zoroastrismus geltend, worauf einzugehen hier nicht möglich, auch nach ausführlichen Darlegungen an anderen Stellen[1]) nicht nötig ist.

Auch kann hier nicht auf alle Einzelheiten der entgegenstehenden Beweisführung eingegangen werden, an der manche Wendungen einen mehr rhetorischen als überzeugenden Eindruck machen. So wird z. B. als trennend hingestellt, daß Vurthraghna durch Stoßkraft, Vahagn durch Stärke ausgezeichnet ist, und daß der armenische Gott im Unterschied vom iranischen Kriegs- und Siegesgott keinerlei kriegerische Eigenschaften, nichts von einem Schlachtengott an sich habe, wie aus seiner Gleichsetzung mit Herakles hervorgehe. Doch aber erfahren wir, daß er auch als Ares bezeichnet wird, was ihn an die Seite sowohl von Vurthraghna als von Indra rückt.

* * *

Iran kennt vom Awesta bis zum Schachname Drachenkampfsagen. Da sind es menschliche Heroen, welche das Schlangenungeheuer besiegen. Das ist zwar ein wesentlicher Unterschied vom Vṛitra-mythos,

[1]) H. Lommel, Die Yäšt's des Awesta, übersetzt und eingeleitet, Göttingen und Leipzig 1926; Die Religion Zarathustras, Tübingen 1930.

in dem der Gott Indra der Sieger ist, aber es gibt auch wichtige Übereinstimmungen zwischen den beiderseitigen Drachenkampfsagen, und die Ansicht, daß sie einerlei Ursprungs seien, ist nicht nur gelegentlich geäußert worden, sondern es kann als die vorherrschende Meinung in der Wissenschaft hingestellt werden, daß, was in Indien von dem Gott als Heilstat für die Welt berichtet wurde, in Iran von menschlichen Helden als Rettertat für das Urvolk, für die Vorfahren der eigenen Nation, erzählt wurde. Diese Annahme erfordert als Bindeglied die Sage von einem Schlangensieg des iranischen Kriegsgottes Vurthraghna, und gerade ein solcher Bericht fehlt; an dessen Stelle tritt aber der Drachenkampf des armenischen Vahagn ein.

Benveniste und Renou, die keine Gleichheit von Vurthraghna und Vahagn und keine ursprüngliche Verwandtschaft von Vurthraghna und Indra anerkennen, streiten folgerichtig ab, daß durch Schlußfolgerung von Vahagn, dem Drachenwürger, auch dem Vurthraghna ein Drachenkampf zugeschrieben werden könne. Dies hatte man umso zuversichtlicher angenommen, da man den Namen Vurthraghna kurzweg mit „Erschlagung des (Drachens) Vurthra (Vṛitra)" übersetzen zu dürfen glaubte, und dies haben die beiden französischen Forscher allerdings entkräftet, nicht aber, wie im vorherigen Abschnitt gezeigt, die gleichwohl bestehende Zusammengehörigkeit des armenischen und iranischen Gottes und die Verwandtschaft beider mit Indra. Dem Gesagten ist noch hinzuzufügen, daß das argumentum e silentio hier nicht zieht. Sie sagen nämlich, daß ein so wichtiger Punkt der iranischen Göttersage, wie der Drachensieg Vurthraghnas, wenn es einen solchen Mythos gegeben hätte, nicht hätte verschwiegen oder vergessen werden können. Aber die besondere Treue der iranischen Überlieferung, welche die beiden Verfasser geltend machen, besteht in Wahrheit nicht; sie gilt zwar hinsichtlich gewisser sprachlicher Altertümlichkeiten — wie daß *vr̥tra-* nur in der ursprünglich neutralen Form und der alten Bedeutung erhalten ist — sie gilt aber gar nicht bezüglich der zoroastrisch übertünchten Götter des vor-zarathustrischen Heidentums. Die Zähigkeit, mit der Heroensagen von Drachenkämpfen in Iran bis in die Neuzeit festgehalten wurden, berechtigt nicht, das gleiche von der Göttersage zu erwarten; vielmehr ermöglichte gerade der Umstand, daß der Stoff des Drachenkampfes in der Heldensage weltlich wurde, seine Bewahrung als nationales Gut unabhängig von der Religion, während innerhalb des Zoroastrismus dieser Stoff der göttlichen Sphäre widerstrebte.

Bernhard Geiger (Die Aməša Spəntas, Wien 1916) und andere vor und nach ihm haben die iranischen Drachensagen behandelt. Geigers Beweisführung für deren Verwandtschaft mit dem Vṛitra-mythos ist durch die verneinende Gesamthaltung von Benveniste und Renou nicht erschüttert. Es werden im folgenden weitere Tatsachen angeführt, die der Bestätigung der bisherigen Ansicht dienen, und um diese einzuordnen, muß manches aus früheren Untersuchungen Bekannte wiederholt werden. Besonders wichtig aber ist, daß die gegenteiligen Standpunkte klar ausgesprochen werden, die Ursache sind, daß bei so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn, als bis jetzt auf diesen Stoff gewendet worden, die Ansichten so weit auseinandergehen.

Benveniste und Renou sagen, daß Drachenkampfsagen „sozusagen keiner alten Mythologie" fremd seien, und nennen als Beispiele Zeus und Typhon, Herakles und die Hydra, Apollon und Python, Perseus und die Gorgo, Thor und die Schlange, Marduk und Tiamat, Gilgameš und Humbaba.

Damit sind nicht, wie es ein in Sagen- und Märchenforschung bewährtes Verfahren ist, die Sagenfassungen nach dem Grad ihrer Zusammengehörigkeit untereinander und nach ihrer Ursprünglichkeit geordnet; bei einer organisch aufgebauten Übersicht des Drachenkampfmotivs würde sich wahrscheinlich eine für diesen Fragenkreis bedeutsame Ursprünglichkeit des Indra-Vṛitra-Mythos ergeben. Die wahllose Zusammenstellung einiger Varianten verschleiert die Verwandtschaftsverhältnisse, statt sie erkennbar werden zu lassen. Dasselbe bewirkt die unbestimmte Angabe, solche Sagen gäbe es in fast allen alten Mythologien. Nein, die Völkerkunde lehrt, daß jedes sogenannte Motiv sein ganz bestimmtes Verbreitungsgebiet hat und nicht zufällig über beliebige Kulturen verstreut ist, womit dann die Ähnlichkeiten deutlich als Verwandtschaft und Ausbreitung erkennbar werden; der Eindruck, daß es Ähnliches überall oder fast überall gäbe, läßt das organische Wachstum von Sagen verkennen.

Das sind methodische Gesichtspunkte. Tiefer geht die Meinungsverschiedenheit, insofern B. und R. solchen Sagen ein von Anfang an lediglich literarisches Dasein zuerkennen, wonach ein „Motiv“ als bloßer Unterhaltungsstoff eine selbständige Existenz ohne tieferen Sinn habe. Als Träger der Handlung könnten daher beliebige Namen eingesetzt werden und die dem Namen nach verschiedenen Figuren verschiedener Fassungen wären auch verschiedene Persönlichkeiten, die trotz der gleichen Rolle in der Erzählung nicht als ihrem Wesen nach verwandt angesehen werden können. So wäre denn z. B. in Indien Indra, als der hervorragendste Held schlechthin, als geeignet und gewissermaßen dazu bestimmt erschienen, den Drachensieg, der auch ohne ihn hätte erzählt werden können, zu übernehmen. Wenn also Inder und Iranier zwar unter sich (und weiterhin mit andern Völkern) diesen beliebten Erzählungsstoff gemeinsam besaßen, so brauchten die Figuren in demselben nichts miteinander zu tun zu haben. Es ist das die Anschauung, daß der Göttermythos novellistischen Ursprungs sei und lediglich der Ausschmückung der Göttergestalten diene, wobei das Motiv, das ebensowohl in Sage und Märchen verwendet werden kann, den stilistischen Charakter des Mythos annähme.

Meine Anschauung ist gerade entgegengesetzt. Nicht um novellistischen Unterhaltungsstoff handelt es sich, sondern um Deutung des Weltgeschehens, und nicht beliebige Namen und Figuren sind Träger der Handlung, sondern aus dem innersten Wesen einer gestalthaft ganz bestimmten Persönlichkeit folgt mit Notwendigkeit die Handlung. So ist die als Gestalt und Person geschaute Sonne in Wahrheit der einzige Held, bei dem es möglich ist, daß er im Augenblick seiner Geburt auch schon siegreich die Gegner vernichtet, und nicht von dem fabelhaften Wunderknaben eines Märchens ist dies Motiv auf den Sonnengott übertragen. Und ebenso entspricht es der eigensten Natur des Gewittergottes, daß er mit dem Donnerschlag des Wetterstrahls die Wolkenberge zerreißt und das Wasser rinnen läßt. Und diese Großtat gehört ihm an nicht nur weil er im Gewitter ebenso wie als Sonne der Sieger ist, sondern auch weil er seinem Wesen nach der Gewährer ist, der der Welt, der Menschheit Sonnenschein und Regen

gewährt, die andere Mächte verwehren wollen. Der Verwehrer mag verschiedene Namen haben, Śuṣṇa, Viśvarūpa — und dann auch Vṛitra —, er ist doch immer wieder derselbe; ein kosmisches Geschehen das sich wiederholt, solange die Welt steht, wird in ein Bild zusammengefaßt, als ob es ein einmaliges Ereignis wäre, und dieses Bild wird mit wechselnden Namen abgewandelt, als ob es verschiedene Geschehnisse wären. Ob die Schlange diesen oder jenen Namen trägt, es ist dieselbe. Ja sogar, wenn die bildhafte Vorstellung wechselt, wenn der Verwehrer ein Berg, ein Wall, ein Drachen ist, er ist der gleiche, und wenn die befreiten Wesen Gewässer oder Frauen sind, so sind das zwar im Märchen Varianten, im Mythos aber fließen diese Bilder ineinander, weil da die Bildersprache ihr volles Leben hat und die Bedeutungen der Bilder unausgesprochen immer gegenwärtig sind.

Dem Göttermythos kann die Heroensage ganz nahe stehen, wenn nämlich der Heros ein menschlich-übermenschlicher Doppelgänger des Gottes ist. Als halbgöttliche Wiederholung oder menschliche Verkleidung des Gottes vollzieht er dieselben Taten wie der Gott selbst. Wir werden davon sprechen, daß dies im Vṛitra-Mythos bei Trita der Fall ist.

Außerdem aber — und das ist erst eine zweite Stufe — wirkt die mythische Erzählung wie ein literarisches Motiv, weil die Kraft des Mythos als Urbild alles Geschehens es bewirkt, daß die Wirklichkeit nach Art des Mythos aufgefaßt und in bedeutsamen Erlebnissen der Erdenwelt Mythisches nacherlebt wird. Solches haben wir beim Erobern der Sonne, der Kühe, beim Brechen der Burgen, Wälle und Wehre beobachtet. Das ist umso eher möglich, als ja der Mythos selbst ein Ereignis als einmalig und ehemalig berichtet, das doch als Sonnenaufgang, als Regen jederzeit sich wiederholt. Es ist das, um ein anderes Beispiel zu geben, etwa so, wie wenn man die Geburt des eigenen Sohnes als Abglanz des Mythos von der Geburt des Gottessohnes erfaßt, wenn man in Mutter und Kind ein Nachbild der Gottesmutter mit ihrem Sohn, in der Pietà das Vorbild mütterlicher Trauer um ein verlorenes eigenes Kind sieht. So kann auch die Siegertat eines menschlichen Helden als Wiederschein mythisch göttlicher Heldentat aufgefaßt und um deswillen in entsprechender Form wiedererzählt werden.

Dabei treten verschiedene Namen, die dann wirklich verschiedene Personen, nämlich Figuren der Sage, nicht des Mythos sind, in den Rahmen der gleichen Geschichte ein, ohne daß aus deren ähnlichen Verlauf auf Wesensgleichheit des Trägers der Handlung geschlossen werden könnte, ohne daß deshalb, wie es die Romantik gerne glauben wollte, der Sagen- oder Märchenheld ein heimlicher Gott sein müßte.

Ich sehe übrigens voraus, daß trotz dieses sehr wesentlichen Unterschieds gegen romantische Anschauungen das Dargelegte als romantisch erscheinen und vielleicht schon um deswillen abgelehnt werden wird.

Wenn die Großtat Indra's, die wir als Vṛitra-mythos (im weiteren Sinn) behandeln, nicht als Zerschmettern des Felsens, Aufbrechen der Berghöhle dargestellt wird, sondern als Sieg über ein Ungeheuer, so wird dieses als Schlange (*ahi-*) bezeichnet. Diese Schlange wird auch mit dem Namen Vṛitra benannt, und wenn wir auch jetzt wissen, daß dieser Name von dem felsigen Wehr auf den verwehrenden Dämon übertragen ist und in Iran nicht gebräuchlich war, also der arischen Urzeit nicht zuzusprechen ist, so ist die Verwendung dieses Wortes als Namen des persönlich gedachten Ungeheuers im Rigveda doch schon ganz eingebürgert.

Daneben wird von Indra's Sieg über Śuṣṇa berichtet. Auf manche Besonderheiten der Śuṣṇa-Geschichte, daß öfters der menschliche Held Kutsa am Śuṣṇa-Kampf beteiligt ist, daß Śuṣṇa selbst nicht immer deutlich von menschlichen barbarischen Feinden unterscheidbar ist, wird jetzt nicht eingegangen, sondern der Śuṣṇa-Kampf als Parallele des Vṛitra-kampfes betrachtet. Śuṣṇa ist eine Schlange und sein Name bedeutet wohl „Zischer, Faucher"[1]). Er ist 1. 54, 5 *śvasana-*, 5. 29, 4 *śvasant*, beides „zischend" und ebenso ist Vṛitra 1. 61, 10 *śuṣant* „zischend" (mit unverkennbarem Anklang an Śuṣṇa) und er macht 8. 96, 7 ein Gezisch, *śvasatha*. Darin sind also Śuṣṇa und Vṛitra ähnlich, wie auch insofern als Indra durch Besiegung des Śuṣṇa und Brechen seiner Burgen Wasser gewinnt. Sodann heißt Śuṣṇa auch

[1]) Dies halte ich wegen der mehrmaligen Verbindung mit *śvas* „zischen, schnauben, fauchen" für wahrscheinlicher als die andere mögliche Auffassung als „Ausdörrer".

Dānava, d. i. Sohn der Dānu, und Dānu ist die Mutter des Vṛitra. Es besteht also eine Auffassung von Śuṣṇa, nach der er dem im Vṛitra-Mythos von Indra besiegten Schlangendämon wesensgleich ist.

Ähnlich ist es mit dem dreiköpfigen Dämon Viśvarūpa (Allgestalt) von dem wir aus dem Veda allerdings wenig erfahren; seine Gleichsetzung mit Vṛitra im Mahābhārata ist für die Auffassung der ursprünglichen Mythengestalt allerdings nicht bindend, dürfte aber im Sinn des Mythos liegen[1]).

Viśvarūpa nun wird sowohl von Indra als auch von Trita Āptya besiegt, oder von Indra zugunsten Trita's, auch von ihm auf Anregung Trita's, von Trita mit Indra's Unterstützung. Trita's und Indra's Sieg über Viśvarūpa sind dasselbe Ereignis. Auch andere Großtaten Indra's werden dem Trita zugeschrieben, er steht dem Vṛitra-sieg nahe; Indra's Mannen, die Marut (Sturmgötter) stehen dem Trita bei, und wenn sie blitzend einherfahren, donnert Trita und die Wasser rauschen. Damit erscheint er nahezu wie ein Gewittergott. Es ist das Rätselhafte seines Wesens, daß er bald menschenartig, bald mehr als Gott erscheint. Als Mensch ist er ein Schützling Indra's. Die ungenügenden Angaben des Rigveda reichen nicht hin, sein Wesen genau und mit Sicherheit zu bestimmen; aber so verschiedene Ansichten über ihn auch geäußert wurden, so stimmen doch die Forscher darin überein, in ihm einen alten Gott zu sehen, und es scheint, daß er ein älterer Name für Indra ist. Die entwicklungsgeschichtliche Gleichheit mit Indra, aus der er zu einer abgeblaßten Doppelung und einer Nebengestalt Indra's geworden wäre, läßt sich zwar nicht beweisen, doch genügt seine nahe Verwandtschaft mit ihm und der Umstand, daß ihm auch andere Großtaten Indra's zugeschrieben werden, um ein Bindeglied herzustellen zwischen der iranischen und der indischen Sage.

Denn in Iran sind es Helden naheverwandten Namens, die den Drachensieg vollbringen und über die Namensähnlichkeit hinaus haben die iranische und indische Sage vom Schlangenkampf eine besonders enge Verwandtschaft.

[1]) Bei der nahen Beziehung von vṛitra („Wehr") zu Berg und Wolkenberg drängt sich auf, daß „Allgestalt" als mythische Bezeichnung der ihre Gestalten wandelnden Wolke nicht unpassend scheint. Doch läßt sich darauf keine mythische „Deutung" bauen.

Erstens nämlich wird im Awesta (Y. 9. 10) von dem ausdrücklich als Mensch bezeichneten Thrita berichtet, daß er den hörnertragenden Drachen (*aži-*, vgl. ind. *ahi-* „Schlange“) erschlug[1]. Außerdem wird in Iran der Drachensieg berichtet von dem Helden Thraetaona Āthwya, und dieser ist als Drachensieger noch berühmter als Thrita. Der Geschlechtsname Āthwya entspricht nahe[2]) dem Beinamen des vedischen Trita Āptya und sein Name Thraetaona ist von Thrita abgeleitet. Beide Helden, die auf diese Weise sprachlich in der Namensform verwandt sind und außerdem sagengeschichtlich verwandt, galten ehemalig wahrscheinlich auch als genealogisch verwandt, sodaß Thraetaona Sohn des Thrita Āthwya, also Enkel des Āthwya gewesen wäre. In der uns vorliegenden Überlieferung gilt jedoch Thraetaona als Sohn des Āthwya, und Thrita wird als Angehöriger eines andern Geschlechtes an dritter Stelle in der (nicht genealogischen) Heldenaufzählung Āthwya-Thraetaona-Thrita genannt. Man hat ansprechend vermutet, daß Thrita an die dritte (statt zweite) Stelle und damit aus der Geschlechtsfolge geraten sei wegen des Anklangs seines Namens an das Dreierzahlwort (thri). So scheint es, daß der Drachenkampf ehemals von Vater und Sohn erzählt wurde, also Doppelung der gleichen Sage mit Verteilung auf zwei Generationen ist.

In diesem Sinne dürfen wir den Drachenkampf des Thraetaona ebenso unmittelbar wie den des Thrita mit dem Kampf des vedischen Trita gegen den dreiköpfigen Viśvarūpa vergleichen.

Traetaona also erschlägt die dreimäulige, dreiköpfige, sechsäugige Schlange (*aži*) Dahāka und entführt die beiden Geliebten dieses Drachen, die beiden Mädchen Sanhavāc und Arnavāc — vgl. die beiden von Indra befreiten Geliebten des besiegten Ungeheuers (durch Namengebung ist die Geschichte — vom Mythos zur Sage — vermenschlicht).

Dem Traetaona entspricht im Schachname der große Nationalheld Firēdūn (jüngere Form desselben Namens). Der mit dem Teufel im

[1]) Thrita ist, gemäß iranischem Lautstand, derselbe Name wie ind. Trita. — Indem die Schlange „hörnertragend“ genannt wird, ist die Vorstellung dieselbe wie bei Śuṣṇa, der „behornt“ ist.

[2]) Dabei ist die Umstellung des Labials und Deutals (*pt*) von Āptya zu Āthwya nicht lautgesetzlich, wohl aber die weitere Veränderung von tp zu thw. Der ursprünglichen Reihenfolge der Laute steht näher die mittelpers. Form Ābtīn.

Bund stehende Aždahā (vgl. awestisch *aži dahāka;* arabisiert dhohhāk) hatte sich der Herrschaft über das Königreich Iran bemächtigt und regierte es als blutdürstiger Tyrann. Seine entwicklungsgeschichtliche Herkunft aus einem Schlangendämon ist gekennzeichnet durch zwei Schlangen, die ihm aus den Schultern wachsen und mit Menschenfleisch ernährt werden müssen. Firedun, der Sohn des Abtin, erhebt sich gegen den übermächtigen König, schwächt ihn durch einen Keulenschlag aufs Haupt und bringt ihn gebunden in Verbannung. Dhohhak aber hatte die beiden Töchter des ehemaligen Königs, Schechrnās und Arnevās (vgl. awestisch Sanhavāc und Arnavāc) gezwungenermaßen in seinem Harem gehalten: Firedun befreit sie und nimmt sie zu sich.

B. Geiger hat erkannt, daß hier die Befreiung der Frauen der Befreiung des Wassers im Indra-mythos, wo die Gewässer ja ebenfalls durch Frauen vertreten sein können, entspricht. Hier ist die Verbindung von indischem Mythos und iranischer Sage besonders klar; aber Geiger hat seine treffende Beobachtung zu wenig herausgearbeitet; sie scheint weder beachtet, noch, so offenbar die Sache ist, aufs neue angestellt worden zu sein.

Notgedrungen nimmt die Besprechung der Schlangensage hier einen unverhältnismäßig breiten Raum ein. Doch soll hier nicht in ethnologischer Vollständigkeit eine selbständige Untersuchung über diesen Sagen- und Märchenstoff angestellt werden[1]). Doch müssen einige Sagenparallelen angeführt werden — darunter solche, die bisher noch nicht in diesem Zusammenhang eingefügt worden sind —, die für das Verständnis von Indra als Gewittergott und des Vṛitra-Mythos so wichtig sind, daß um ihretwillen in den vorangegangenen Abschnitten die Ablehnung entgegenstehender Ansichten bisweilen kürzer sein durfte, als es bei einer philologischen Beweisführung aus dem Veda allein möglich gewesen wäre.

[1]) Eine solche bietet E. S. Hartland, The Legend of Perseus, London 1894-96 (Grimm Library Vol. 2, 3, 5), der jedoch, wie es in solchen Fragen oft der Fall ist, das alt-arische Material nicht verwendet, was für tieferen Einblick sehr nachteilig ist. — A. H. Winkler, Salomon und die Karina (Stuttgart 1931) bietet S. 44 einige arabische und deutsche Parallelen und verweist dabei (soviel ich sehe, als Einziger) auch auf die Vṛitra-Sage.

Man muß sich dabei gegenwärtig halten, daß im Mythos das Fließenlassen des Wassers und die Befreiung der Frauen[1]) so nebeneinander stehen und füreinander eintreten können wie Durchbrechung des Wehrs, der Umwallung, und Tötung der Schlange, des Wasserungeheuers.

Dann ist, wenn wir die unpersönliche, naturnähere Fassung als a), die persönliche als b) bezeichnen, das Schema des Mythos: 1) Dürre; 2a) Überwindung des Wehrs, 2b) Besiegung der Schlange; 3a) Strömenlassen des Wassers, 3b) Befreiung der Frauen; 4) Regen, Vermählung. Manchmal sind alle Glieder, a) und b) nebeneinander erhalten; manchmal fehlen einige Züge; besonders fehlt neben der Drachenbesiegung (2b) oft die Überwindung des Wehrs (2a); nicht ganz so häufig fehlt neben der Befreiung der Frauen (3b) die Befreiung des Wassers (3a) und dann auch am Schluß der Regen.

Unter den Parallelfassungen sind einige aus Süd-Ost-Afrika (Rhodesien) besonders wichtig, weil sie einige für uns wichtige Punkte besonders deutlich erkennen lassen, und weil sich aus Rhodesien noch Nachrichten von einem Kult finden, der zur Regengewinnung ausgeübt wurde und neben dem die mythische Überlieferung einhergeht.

Man wird es etwas befremdlich finden, daß nicht indogermanische Gestalten wie Zeus oder Herakles, Thor usw. bei diesem Vergleich an die Seite des arischen Gottes gestellt werden, sondern Figuren aus Negermärchen[2]); für kulturkreismäßige Betrachtung ist das jedoch nicht zu weit hergeholt. Noch bedenklicher mag es scheinen, daß der mit diesem Mythos verbundene afrikanische Kult aufs Gröblichste anstößig ist, in einer Weise, die arischen und allgemein indogermanischen Anschauungen aufs entschiedenste widersteht. Gemeinsam ist die Anschauung vom Regenfall als einem Zeugungsvorgang, während die brutale Vergegenwärtigung desselben in kultischer Prostitution eine vergröbernde Darstellung dieses Grundgedankens ist.

---

[1]) In vielen Abwandlungen der Geschichte aus verschiedenen Ländern sind es wie in Indien und Iran zwei Frauen; daß statt dessen oftmals nur von einem Mädchen die Rede ist, kann nicht wunder nehmen, und es ist nicht erforderlich, die Fassungen mit zwei Mädchen oder Frauen eigens namhaft zu machen.

[2]) Ist es mir doch sogar schon als abwegig vorgehalten worden, daß ich eine altdeutsche Sage mit einer iranischen verglich.

Ich berichte nach Frobenius, Erythräa, Berlin, Zürich 1930.

Bei Regennot[1]) wird ein Opfer dargebracht, für welches eine ringförmige Einfriedigung (Ringwall, Stangenzaun, Pfahl- und Flechtmauer mit Lehmüberzug, Mauerwerk, S. 196ff.) errichtet wird oder vorhanden ist. Das Volk versammelt sich außerhalb der Einfriedigung; es wird viel Bier getrunken und zwar ist das Biertrinken kein profaner Genuß sondern kultisches Erfordernis. Es werden Ringtänze um die Ringmauer ausgeführt. In der Einfriedigung wird eine Kuh, eine Ziege als Opfer geschlachtet. Oft ist als Stätte des Opfers innerhalb der Umwallung ein großer Baum[2]) vorhanden. Auch war eine Wasserstelle, ein Teich oder See im Innern der Einzäunung oder sie wurde mythisch darin angenommen. Früher wurde statt des Opfertiers ein Mädchen als Opfer dargebracht, und zwar eine Königstochter. Entsprechend der vorwiegend religiösen Bedeutung des Königs hatten die Königstöchter im Regenkult eine wichtige Rolle: sie mußten sich in unbegrenzter Zügellosigkeit der sakralen Prostitution ergeben (S. 120f.), fast ausnahmslos, so daß es schwer war, unter ihnen eine zum Opfer geeignete zu finden, denn das Opfermädchen mußte jungfräulich sein (S. 204), jedoch, wenn sie in die Umzäunung verbracht war, sich der in der dortigen Wasserstelle hausenden Schlange hingeben. Unterdessen aber ergaben sich die prostituierten Königstöchter am Eingang der umschließenden Mauer, unter der die Kultversammlung bildenden Menge, der allgemeinen Liebesfrohn (202).

Soviel von den kultischen Begehungen. Nun die dazugehörenden Sagen und Märchen.

Ein vertriebener Königssohn begehrt in der Fremde eine Tochter eines andern Königs zur Frau. Der König findet an ihm Gefallen, aber seine Töchter weisen ihn ab, nur die Verachtete unter ihnen nimmt ihn an. Sie hüten zusammen das Vieh. Es fällt kein Regen, alles ist dürr. Der Jüngling verspricht Regen zu machen. Er hatte eine Axt. Er hielt die Axt hoch in die Luft. Sogleich begannen die Wolken sich zusammenzuziehen. Es begann zu regnen. Es regnete Tag und Nacht.

---

[1]) Bei den „zentralen Süderythräern“ (welche Sprache?) soll es nur ein Wort für Regen-, Bach-, Quell-, Flußwasser geben (S. 192).

[2]) Seine Krone bedeutet die Wolkendecke (S. 204); davon gibt es ein steinzeitliches Felsbild. Doch ist auf das Baum-Motiv hier nicht einzugehen.

Die Flüsse schwollen an. Darauf wollten alle Königstöchter ihm ihre Gunst schenken (S. 175f.).

Ein König will seine Tochter nur dem zur Frau geben, der Feuer in den Knochen hat, und weist viele Freier zurück. Es kommt einer, der Feuer aus Ellbogen und Knieen spritzen lassen kann, wenn er Arm oder Bein biegt. Es tritt Dürre ein. Der junge Mann verspricht, es regnen zu lassen. Er „zog das Gewitter aus Knien und Ellbogen. Auf allen Seiten blitzte es. Der Regen goß in Massen vom Himmel.“ Die Hütte des Nachfolgers des Königs verbrennt. Der Mann mit dem Blitzfeuer in den Gliedern wird Nachfolger des Königs (S. 177f.)[1]).

Noch handelt es sich hier um keinen Drachenkampf; doch dürfen diese Erzählungen nebenbei erwähnt werden, weil sie die Liebesverbindung als zum Regenbewirken gehörig zeigen. Die hochgehobene Axt, um die sich die Regenwolken sammeln, weniger unmittelbar der Mann mit dem Feuer in den Knochen, sind für die Betrachtung Indra's wichtig. —

Ein Jüngling[2]) geht in die Fremde und gelangte in ein Dorf, wo man wegen Dürre das Regenopfer brachte (1). Während die Leute Bier tranken, brachte eine sehr schöne Königstochter Bier zum Opfer in die Umzäunung des Opferplatzes und wurde darin eingeschlossen. Als die Menge weggegangen war, blieb der Jüngling am Platz und begehrte Eingang zu dem Mädchen in der Einzäunung, die mit einem See in Verbindung stand. Sie warnt ihn: „Ich kann dich nicht hereinlassen. Es wird sogleich der Fisch mit den sechs Köpfen kommen, um mich zu holen. Dann kommt wieder Regen. Bleib du draußen, der Fisch mit den sechs Köpfen wird dich sonst auch mitnehmen. Der Bursche rief: Ich will dich heiraten. Das Mädchen rief: Du kannst mich nicht heiraten; ich gehöre dem Fisch mit den sechs Köpfen.“

Der Bursche sprang über die Einzäunung (2a). Der Fisch mit den sechs Köpfen tauchte aus dem Teich empor, der Bursche kämpfte mit

[1]) Es gibt ein steinzeitliches Felsbild des Mannes, dem es aus Ellbogen und Knien blitzt; vgl. auch die Erzählungen bei Frobenius S. 365 f. Die Felsbilder zeigen, daß dieser Vorstellungskreis in diesem Land uralt heimisch, nicht erst in geschichtlicher Zeit dorthin gedrungen ist.

[2]) Die dieser und der folgenden Erzählung beigefügten Zahlen entsprechen dem obigen Schema.

ihm und schnitt ihm die sechs Köpfe ab (2b). Als der Fisch starb, begann ein starker Regen zu fallen (3a, 4). Als die Leute sahen, was geschehen war, riefen sie: Die Königstochter ist am Leben geblieben (3b), und der König gab das Mädchen dem Jüngling zur Frau (4), (S. 179f.).

Ferner berichte ich kürzend von einem Märchen, das Herr Dr. Wischhoff als Teilnehmer dieser Afrikareise (9. D. I. A. F. E.) in diesem Lande aufgezeichnet und mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat: In einem Lande, wo es immer sehr viel Wasser gegeben hatte, trat große Hitze ein, die alles Wasser vertrocknen ließ; nur in einem Tal war noch ein kleiner Bach, aber dort war eine große Schlange, die alle tötete, welche Wasser holen wollten. Der König kommt und muß die Bedingung annehmen, der Schlange jedes Jahr ein Mädchen auszuliefern, dann wird die Schlange das Wasserholen nicht verwehren. Die Schlange erhielt ein Mädchen; zehn Tage sprach sie mit dem Mädchen, am elften Tag fraß sie es auf; nach einiger Zeit erhielt sie ein anderes Mädchen. Ein Bursche erhält von einem Geist den Auftrag, das Mädchen zu heiraten, und die Verheißung, dadurch reich zu werden. Er nahm seine beiden Hunde[1]) mit und gelangte zu dem Kraal am Wasser. „Dort setzte er sich auf einem Felsen nieder. Er war im Kraal der Schlange“ (2a). „Die Schlange kam. Die Schlange hatte zwei Köpfe. Die Schlange fragte ihn: Warum sitzt du dort auf dem Felsen? Du willst meine Frau haben. Der Bursche antwortete: Das Wasser gehört nicht dir, das Wasser gehört Chikaro (Gott). Wenn das Mädchen eine Schlange wäre, würde ich nicht hier sein. Das Mädchen ist aber ein Mensch wie ich“. — Frage und Antwort passen hier nicht recht zusammen; der erste Teil der Antwort ist so, als ob das Mädchen und das Wasser dasselbe wären. Diesen Eindruck hebt jedoch der zweite Teil der Antwort wieder auf. — Die Schlange wollte den Burschen beißen, aber seine zwei Hunde fassen die Schlange, jeder an einem Kopf. Der Bursche erschlug die Schlange mit einer Axt. Triumphierend teilt das Mädchen den Leuten die Tötung der Schlange und den freien Zugang zum Wasser mit, der Bursche wird gefeiert und der Häuptling schenkt ihm zwanzig Frauen und viel Vieh.

[1]) Das häufige Motiv der zwei helfenden Hunde (vgl. das Doggenpaar in Schillers „Kampf mit dem Drachen“) wird hier nicht weiter verfolgt.

Auf Grund dieser Geschichten und ihres Zusammenhangs mit dem Regengewinnungsopfer wird man nicht mehr bezweifeln können, daß der Drachensieg mit Regengewinnung zusammenhängt und daß in der Erzählung davon der Fluß, die Flüsse Symbol des Regens sind, was Veda-philologen, ans Wort sich haltend, beim Indra-Vṛtra-Mythos mehrfach bestritten haben. Einige dieser Geschichten, und die Gebräuche beim Regenopfer zeigen ferner die Umwallung in enger Verbindung mit dem Wasserungeheuer, und daß dieses Wehr — durch Überspringen oder Eindringen darein — überwunden werden muß, damit der Kampf mit dem Ungeheuer aufgenommen werden kann; angesichts dessen läßt sich unmöglich die Behauptung aufrecht erhalten, daß das Durchbrechen des Wehrs (*vṛtra-*) und der Sieg über die Schlange (*ahi-*) zwei völlig verschiedene Mythen seien, und ursprünglich nur der Schlangensieg dem Indra, das Durchbrechen des Wehrs (*vṛtra-hatya*, *vurthraghna*) aber einem andern Gott zuzusprechen seien. Und völlig unmöglich ist die Behauptung: „le motiv des eaux liberées . . . était indépendant . . . de la lutte du heros contre le monstre“ (Benveniste und Renou S. 182, 187). Ein Grund für diese Zerreißung natürlicher und organischer Zusammenhänge ist nicht zu ersehen, während allerdings ihr Zweck, den Indra Vṛtrahan in zwei Gestalten aufzulösen, nur zu deutlich ist. Für die Zusammengehörigkeit von Drachensieg und Befreiung der Wasser gibt es unzählige Beispiele, und während sich allerdings der Drachenkampf oft verselbständigt hat, ist mir für die Befreiung der Wasser aus dem Felsen ohne Drachenkampf nur das eine Beispiel bekannt: 4. Mos. 20, 2—13: „Und die Gemeinde hatte kein Wasser . . . Und Mose hob seine Hand auf und schlug den Fels mit dem Stab zweimal. Da ging viel Wasser heraus, daß die Gemeinde trank und ihr Vieh“. Vgl. 2. Mos. 17, 1—7. Es dürfte an der Ent-mythisierung der alttestamentlichen Erzählungen liegen, daß hier das Motiv der Wasserbefreiung isoliert ist.

Übrigens soll nicht verschwiegen werden, daß alle hier zum Vergleich beigebrachten Geschichten sich dadurch vom Indra-Mythos unterscheiden, daß dem Unhold zunächst das Wasser durch Darbie-

[1]) Vgl. auch das Chines. Märchen (Wilhelm S. 255), wonach der Flußgott jedes Jahr ein Mädchen freien will, sonst kommen Wind und Regen nicht zur rechten Zeit.

tung von Mädchen abgekauft wird, Wasser und Mädchen also in wechselseitigem Austausch stehen[1]), während im Vṛitra-Mythos der Dämon die göttlichen Frauen raubt und nichts dafür herausgibt; denn sie selbst sind eben die Gewässer, die er zurückhält. Letztere Form macht, da sie von mythischer Bedeutsamkeit belebt ist, einen ursprünglicheren Eindruck als die durch Tauschhandel von Mädchen und Wasser rationalisierte Fassung.

Es gibt weiter Varianten dieser Geschichte, wo das Wasserungeheuer selbst das Hindernis ist, welches das Wasser nicht ausfließen läßt, wo also das Wehr (das *vṛtra-*) und die Schlange (der *ahi-*) wie im vedischen Mythos gleichbedeutend sind. So im Grimmschen Märchen von dem Teufel mit den drei goldenen Haaren, wo die Kröte, die unter einem Stein im Brunnen sitzt, getötet werden muß, damit er wieder fließt. Ernster ist das in einem neugriechischen Märchen (übers. von P. Kretschmer, Nr. 56, S. 244), wo das Ungeheuer in der Quelle sitzt und das Wasser zurückhält; es werden ihm Mädchen zum Fraß dargebracht, worauf es für kurze Zeit das Wasser fließen läßt, bis der Held den Drachen erschlägt. Dagegen finden sich auch viele Fassungen, wo nicht mehr von Dürre und Wassergewinnung sondern schlechthin von einem landverwüstenden, menschenfressenden Ungeheuer die Rede ist, das auch Mädchen raubt oder Mädchen gefangen hält. So in der Sage von Perseus und Andromeda, die einem Seeungeheuer dargebracht werden sollte, das von Poseidon gesandt war um das Land zu verwüsten, so z. B. auch in manchen skandinavischen Märchen. Aber es ist dann fast immer so, daß das Ungeheuer aus dem Meer oder einem See aufsteigt und dadurch noch an seinen ursprünglich tieferen Zusammenhang mit dem Wasser erinnert[1]). Da Hartland von der Andromeda-geschichte ausgeht, kommt bei seinen schönen und reichen Zusammenstellungen, die natürlich noch vermehrt werden könnten, nicht zur Geltung, daß das Versiegen und die Wiedergewinnung des Wassers, nicht irgendeine sonstige feindliche und zerstörende Tätigkeit des Drachens das Wesentliche, und daß der Mädchenraub

[1]) Nicht anders ist es, wenn statt Schlange, Fisch, Drachen, Kröte ein Säugetier der Unhold ist, wie in dem Sudan-Märchen (Nupe; Frobenius Atlantis V, 299), wo ein Büffel den Teich bewacht, und der Jäger den Büffel tötet, so daß man Wasser holen kann.

oder das Mädchenopfer ursprünglich nicht selbständig, sondern mit dem Vorenthalten des Wassers gleichbedeutend ist. Doch bietet er aus verschiedenen Teilen Europas, Asiens und Afrikas zahlreiche Fassungen, die dieses ursprüngliche Grundmotiv erkennen lassen.

Im ganzen liegt eine Fülle von mythologischem, Sagen- und Märchenstoff vor, der den Kern der Vṛita-sage erkennen läßt. Wenn dagegen Benveniste und Renou die Vṛita-sage in Schein auflösen und als verhältnismäßig späte und künstliche vedische Fabulei, die z. T. sogar auf bloßem Wortspiel beruhen soll, hinstellen wollen, und den Satz wagen, que le démon Vritra n'a pas une tradition mythologique très assurée, so scheitert das an Tatsachen, deren weite Verbreitung ein beträchtliches vorgeschichtliches Alter erkennen läßt.

Es wurde im vorstehenden gezeigt, daß Indra's Kämpfe gegen Drachen, ob dabei nur von einer Schlange gesprochen wird, oder ob sie mit Übertragung vom wasserversperrenden Wehr Vṛitra genannt wird, oder ob sie Zischer (*śuṣṇa*) heißt oder auch der dreiköpfige Allgestalt (*viśvarūpa*), alle untereinander eng verwandt sind und als Abwandlung einer mythischen Grundvorstellung angesehen werden können. Ferner wurde dargelegt, daß an dem Kampf gegen Viśvarūpa Trita beteiligt ist, der dabei als halbgöttliches Ebenbild Indra's erscheint; daß dem Schlangenkampf von Indra und Trita auf iranischer Seite die Drachenkämpfe von Thrita und Thaetaona entsprechen; dabei wurden die sagengeschichtlichen Beziehungen dieser beiden iranischen Helden zueinander skizziert und einzelne Übereinstimmungen in der iranischen Vorstellung des Drachens mit den von Indra besiegten Ungeheuern (gehörnt, dreiköpfig) erwähnt und als wesentlich die beidseitige Verbindung der Heldentat mit der Befreiung zweier Frauen hervorgehoben.

Ich schließe daraus nicht nur, daß eine Drachenkampfsage, und zwar Trita's Sieg über die dreiköpfige Schlange ur-arisch (in indoiranischer Urzeit vorhanden) war, was kaum bezweifelt werden dürfte, sondern weitergehend, daß die Sage vom Schlangensieg des Kampf- und Gewittergottes ur-arisch war.

Die dabei gemachte Voraussetzung, daß die Varianten von Indra's Drachenkampf — mit *ahi*, *ahi vṛitra*, *ahi śuṣṇa*, *viśvarūpa* — Abwandlungen einer Grundform sind, ist trotz der Berührungen und Ähnlichkeiten nicht vollständig und streng aus dem Rigveda zu erweisen, da doch auch beträchtliche Abweichungen bestehen. Aber diese Voraussetzung wird bestätigt dadurch, daß der Drachenkampf des Thraetaona nicht allein mit dem vedischen Sieg des Trita über Viśvarūpa, sondern auch und ganz besonders mit Indra's Sieg über den wasserversperrenden *ahi vṛitra* in der Frauenbefreiung die entscheidende Übereinstimmung zeigt[1]).

Dennoch ist der hier ausgesprochenen Schlußfolgerung die Zweifelsfrage entgegenzuhalten, ob der so erzählte Drachensieg ursprünglich nicht bloß Sache irgendeines menschlichen Helden (etwa des Namens Trita) war und erst in Indien auf den Gott Indra übertragen wurde. Diese Frage ergibt sich daraus, daß der Drachensieg in Iran nicht von einem Gott, nicht von Vurthraghna überliefert ist; sie ist zu verneinen, insofern alles dafür spricht, den Gott Vurthraghna für das iranische Gegenbild des Indra Vṛitrahan, und den armenischen Gott Vahagn für Entlehnung des Vurthraghna zu halten, also den Drachensieg des Vahagn dem Vurthraghna zuzuerkennen. Aber die darauf gerichtete Beweisführung, die an früherer Stelle gegeben wurde, sollte jetzt von der anderen Seite her bekräftigt werden und darum wird jetzt von den daraus sich ergebenden Gründen vollständig abgesehen.

Aber es trat jetzt die außer-arische Sagenüberlieferung hinzu, die zeigte, daß der Drachenkampf ursprünglich ein Gewittermythos, der Besieger des Wasserungeheuers der Regenbereiter, seine Axt der Blitzhammer, das von ihm in Lauf gesetzte Wasser der strömende Regen war.

Daraus ergibt sich unweigerlich, daß dies die ursprüngliche Bedeutung auch der iranischen Drachenkampfsage war, daß auch in ihr der Held ursprünglich ein Gott war, mit andern Worten, daß der Drachensieg des Vahagn dem Vurthraghna zuzusprechen ist, und nur die fragmentarische und zoroastrisch getrübte Überlieferung uns nicht mehr davon berichtet.

[1]) Wegen dieser hier wesentlichen Tatsache wurde abkürzend über die von andern hinlänglich erörterten Besonderheiten von Indras verschiedenen Drachenkämpfen nicht näher berichtet.

Die verschiedenen Wege, auf denen der Beweis geführt wurde, daß Indra Vṛtrahan (als einheitliche Gestalt) und Vurthraghna — dessen unvollkommen überliefertes Bild jetzt ohne Umschweife durch Hinzunahme der gleichfalls unvollständigen Figur des Vahagn ergänzt wird — die indische und iranische Ausgestaltung eines gemeinsamen ur-arischen Gottes sind, laufen also zum gleichen Ziel zusammen. Und dabei ergibt sich höchst bemerkenswerter Weise, daß auch der iranische Gott ursprünglich Kampf- und Kriegsgott war — als welcher er vor uns steht, Sonnengott — wie Vahagn deutlich erkennen läßt, und Gewittergott — wie der Drachenkampf bezeugt.

Wir sind mit dem Vergleich zwischen Indra und Vurthraghna von der zuständlichen Schilderung des vedischen Gottes zur entwicklungsgeschichtlichen Frage nach seinem Herkommen aus arischer Urzeit übergegangen. Dagegen wird hier die Untersuchung, ob es einen solchen Gott schon in der viel früheren Zeit der indogermanischen Gemeinschaft gegeben habe, oder inwieweit ein solcher mit dem Indra, wie wir ihn aus dem Veda kennen, übereinstimmte, wie reich und vollständig, wie umfassend er ausgebildet war, nicht unternommen; sie könnte nur sehr viel unbestimmtere Ergebnisse haben, während die größere Bestimmtheit dessen, was sich über den arischen Gott sagen läßt, auch für Untersuchungen, die sich auf das weitere Gebiet des Indogermanischen erstrecken sollten, von Wichtigkeit sind.

Es hat sich gezeigt, daß schon der ur-arische Gott im Wesentlichen derselbe war, wie der rigvedische; daß also der Rigveda in außerordentlicher Zähigkeit das ursprüngliche Bild festgehalten hat. Es ist nahezu so, als ob in dieser Hinsicht von ur-arischer Zeit bis zum Rigveda ein einheitlicher Zustand herrschte.

Diese Feststellung ist gegenüber mannigfachen Anläufen, im Rigveda das Denkmal sehr fortgeschrittener Zustände sehen zu wollen, sehr wichtig. Sie bedeutet allerdings nicht, daß bei der dichterischen Ausschmückung des Gottes nicht in unerschöpflicher Phantasie immer neues Rankenwerk ihn umschlungen hätte, wohl aber daß Charakter und Funktion des Gottes im Wesentlichen seit langem feststanden und durch die wechselnde, aber doch zumeist in gegebenen Bahnen verlaufende Verherrlichung nicht abgeändert wurden.

Selbstverständlich wird damit Entwicklung nicht überhaupt geleugnet. Sie kann an andern Göttern beträchtlicher sein, und die Religion als Ganzes mag sich entfaltet haben, während doch eine bedeutende Gestalt, wie die Indra's, im Wesentlichen unverändert blieb. Und wir wissen ja, daß in Indien selbst in der folgenden Entwicklung, die im Rigveda beginnt, Indra sich gewandelt hat, so daß er also, im Zusammenhang der indischen Religionsgeschichte gesehen, im Rigveda ein altertümliches Bild darbietet.

Auch ist bei dem beinahe entwicklungslos zuständlichen Eindruck, den das Verhältnis des ur-arischen zum rigvedischen Gott macht, zu bedenken, daß die mit entwicklungsgeschichtlichen Verfahren bewerkstelligte Rückschau einen ehemaligen Zustand immer nur teilweise erkennen läßt. So ist uns hier nicht erkennbar, ob dieser ur-arische Gott schon in der Weise, wie es der Rigveda zeigt, Somatrinker und überhaupt mit dem kosmischen Soma so eng verknüpft war. In diesem Punkt kann eine Entwicklung vorliegen, etwa auch in der Weise, daß der große göttliche Krieger zunächst ganz einfach ein starker Trinker gewesen wäre und erst durch engere Verbindung mit der Soma-Religion, die gleichfalls schon in allen wesentlichen Punkten ur-arisch war, das Trinkertum kosmisch naturhafte Bedeutung annahm und damit geistig vertieft worden ist. Diesen als bloße Möglichkeit geäußerten Gedanken möchte ich jedoch nicht mit Hinausgreifen über den arischen Bereich etwa dadurch zu stützen versuchen, daß ja auch Thor ein starker Trinker war, ohne daß, soviel ich sehe, der Trinkfestigkeit Thor's eine tiefere mythische Bedeutung mit Sicherheit zugesprochen werden kann. Vielmehr kann es sich hier ebensowohl um unvollständigere Bezeugung auf iranischer Seite handeln, und nur durch die Überlieferungsverhältnisse uns nichts von Haoma- (= Soma-)trinken Vurthraghnas bekannt sein.

Auch in anderer Hinsicht bestehen Unterschiede zwischen Indra Vṛitrahan und Vurthraghna, bei denen im einzelnen kaum zu entscheiden ist, ob sie auf beiderseitiger Entwicklung seit arischer Urzeit, allenfalls gemäß dem verschiedenen Volkscharakter, beruhen, oder darauf, daß wir eben nicht den ur-iranischen Vurthraghna kennen, sondern nur den awestischen, der im Zoroastrismus schon von seiner

ursprünglichen Größe herabgesunken ist, von der wir uns nur durch Hinzunahme des Vahagn ein ungefähres Bild machen können.

So ist es wohl eine Verkümmerungserscheinung, daß die allgemein kosmische, das ganze Weltall und das ganze Menschenleben durchwaltende Bedeutung des Gottes nicht in Erscheinung tritt; das beruht gewiß darauf, daß das Weltbild ganz und gar vom Zoroastrismus bestimmt war, neben dem sich dieser Gott gerade noch erhalten hat. Und zwar, wie man vermuten kann, hauptsächlich als Gott, ja eigentlich nur als Schutzpatron des Kriegerstandes. Er macht dabei einen roheren, grausameren Eindruck als Indra. Es muß ihm die Freundlichkeit fehlen, die dieser als Sonnengott bei Kampf und Sieg nie verliert, wie ihm die segensreiche Wirkung des befruchtenden Regengottes fehlen muß. Aber er hat, wie es scheint, auch nicht die versöhnende Gutmütigkeit des biderben Kraftkerls. Es läßt sich nicht sagen, ob diese Verhärtung seines Wesens aus seiner Einschränkung auf die Funktion des Kriegsgottes zu erklären ist, oder ob sie ihm als ur-iranischem Gott schon eigen war entsprechend der tatkräftigeren, kraftvolleren Wesensart des im Vergleich zu den Indern härteren iranischen Volkes. Nur eben die Beschränkung auf das Kämpfertum ist sicher, wie an Vahagn zu ersehen, nicht schon ur-iranisch.

Aber das geschichtliche Ergebnis, daß die ur-arische Gottesgestalt der vedischen im Wesentlichen gleich war, daß also der damit umschriebene Zeitraum einen in der Hauptsache gleichbleibenden Zustand umfaßt, ist nicht die Hauptsache. Wichtiger ist, daß der Gott wo immer wir ihn aufsuchen in unmittelbarer, lebendiger Anschauung eine einheitliche Vorstellungsganzheit ist[1]). Nur die Betrachtungsweise moderner Wissenschaft und die Notwendigkeit, ihn als einen uns zunächst Fremden zu beschreiben, führt dazu, drei Einzelbegriffe zu sondern und als verschiedene Motive: Kämpfer, Sonne, Gewitter nebeneinander zu stellen. Nur weil in unserer Gedankenwelt die Sonne

[1]) Die geschichtliche Bezeugung dieser Tatsache könnte mit Hinausgehen über den arischen Bereich noch durch den Hinweis auf den germanischen Kämpfer-Gott Donar-Thor verstärkt werden, der auch Züge eines Sonnen- und Gewittergottes hat.

nicht ein Kämpfer und Krieger[1]), Sonne und Gewitter zwei völlig getrennte Vorstellungen sind, neigen wir dazu, diese Wirkungsbereiche des Gottes als ursprünglich selbständig zu betrachten und zu fragen, wie diese sich vereint hätten und welches von ihnen der Kristallisationskern gewesen sein dürfte, an den die andern Motive in einer Entwicklung angeschossen wären. Eine andere Art in moderner Denkweise, unanschaulich und in ausgedachter Weise die Einheit zu konstruieren, wäre die mit logischer Über- und Unterordnung in der Annahme, der Gott ,der über Blitz und Donner mit Regen verfügt und zugleich Gewalt hat über die Sonne, wäre ursprünglich ein Himmelsgott; aber es ist klar, daß Indra das nicht ist.

Vielmehr sind die drei hervorgehobenen Motive nur Hauptpunkte, die sich besonders eindrucksvoll geltend machen. Und wenn es gelungen ist, ihre untrennbare Zusammengehörigkeit und ihr organisches Hervortreten aus dem Wesen des Gottes anschaulich zu machen, so wäre es gleichwohl nicht richtig, allein diese Erscheinungsformen zu beachten und in Indra sozusagen einen Gott mit dreifachem Antlitz sehen zu wollen. Sondern er läßt sich überall erblicken und ist nicht an bestimmte Erscheinungsformen gebunden. Wo immer Kraft als überlegen, wuchtend, als losbrechend oder zum Losbrechen bereit in Erscheinung tritt, da ist Indra gegenwärtig. Im Stier ebensowohl wie in Sonne und Blitz.

Der zahme Stier, wenn er friedlich vorüberwandelt, ist ein Bild gesammelter Kraft; und damit ist ein Teil von Indra's göttlicher Wesenheit als Wirklichkeit gegenwärtig. Der Stier, der den Gegner im Ansturm niederrennt, mit dem Stoß seines Hornes durchbohrt, der ihn mit der Kraft seines Nackens emporwirbelt und dann noch mit den

[1]) Dagegen ist die Anschauung, daß Sonne in vernichtendem Überfall einen Gegner niederschmettert, vor- und früh-geschichtlich bezeugt durch die bildlichen Darstellungen des „Würgermotivs" — Raubvogel oder Löwe, der ein Stück Wild (Stier, Hirsch) niederschlägt; Frobenius (Kulturgeschichte Afrikas, 144) deutet da Würgervogel und Löwe als Sonne, gemäß der sonnenartigen Erscheinung des Löwen und in Übereinstimmung mit Vogel und Löwe als mythischen Sonnentieren. — Das von diesem „Sonnengott" besiegte Tier ist kein übles Wesen und so fehlt dem Sieger jede Spur des Wohltäters. Dadurch ist diese Vorstellung scharf unterschieden von der des Sonnensiegers, die uns beschäftigt. Ob gleichwohl geschichtliche Verbindungslinien von diesen vorzeitlichen Darstellungen zu dem (indogermanischen und) arischen Gott gezogen werden können, lasse ich dahingestellt sein.

Hufen zerstampft, ist der vernichtende Ausbruch der Indra-kraft. Indrahaft ist der Stier auch in der Einheit von Muskelkraft und Geschlechtskraft, die auch, wenn sie ruht und unbewußt bleibt, sinnenhaft fühlbar ist, deren ungestümes Hervorbrechen mit Kampf verbunden oder ihm im Ansturm gleichartig ist[1]). Darum ist im Stier ebenso wie im vollkräftigen Mann[2]) Indra erkennbar, darum ist Indra auch ein Stier. Er ist in dieser seiner Erscheinungsform zwar ebensowohl wie in Sonne und Gewitter wirklich gegenwärtig, aber nicht darin beschlossen. Wenn z. B. bei einem gewissen Opferakt ein anwesender Stier angeredet wird „Du bist Indra", so war es falsch, wie es geschehen ist[3]), von einem „Tierfetisch" zu sprechen. Nicht dieser Stier noch die Gattung Stier (da Indra auch sonst unzählige Male Stier genannt wird) ist Indra, sondern ein Stier kann Symbol des Gottes sein, weil die göttliche Wesenheit Indra's in jedem Stier — und ebenso im Hengst, Widder, Mann, und wie wir hinzufügen können, im Elephantenbullen, im brünstigen Hirsch, im Tiger usw. — ebenso gegenwärtig ist wie in der sieghaften Sonne und im reinigenden, befruchtenden Ausbruch des Gewitters[4]).

Es wurde im Verlauf dieser Darlegungen von dem Gott Soma gesagt, daß die einzelnen Erscheinungsformen, in denen sich dieser Gott offenbart, nicht der Gott selbst sind; sondern die in all diesen Vergegenwärtigungen waltende Gotteskraft, die hinter den Erscheinungen steht und zugleich in ihnen Wirklichkeit geworden ist, ist der Gott. Das gilt ebenso von Indra. Die wahre Verknüpfung der drei von uns als Hauptmotive hervorgehobenen sowie aller anderen Erscheinungsformen ist keine entwicklungsgeschichtliche Zusammensetzung und muß nicht verstandesmäßig konstruiert werden, sondern sie besteht von vornherein und ist gegeben als Idee. Und zwar ist diese Idee der Indrakraft kein Abstraktum — wie Indra keine Allegorie der Kraft

[1]) Der Sieg des Stiers über einen Gegner ist Erweis seines Lebensrechtes als des Stärkeren, und insofern in lebenbejahender Weltanschauung günstig bewertet gleichwie die Zeugung, sei es durch Gewitterregen oder im animalischen Leben.

[2]) Jungen Völkern in ihrem heroischen Zeitalter ist der Mann in seiner Vollkraft ohne weiteres Krieger, und die beiden indogermanischen Wörter für Mann (*ner-*, vgl. ἀνής, *viro-*, vgl. lat. vir) bedeuten zugleich Mann und Held.

[3]) Oldenberg, Religion des Veda 2, S. 74.

[4]) Sonne, Gewitter wird man ja wohl nicht als Fetische bezeichnen wollen.

ist[1]) — sondern eine Wirklichkeit, die in hundertfacher Gegenwart und Gegenständlichkeit erfahren wird; sie bleibt stets anschaulich: in der Vielfalt ihrer sinnlich wahrgenommenen Verwirklichungen wird die gedankliche Einheit erfaßt und in der einzelnen Erscheinung stellt sich der allgemeine Begriff des Gottes konkret dar. Während unsere Allgemeinbegriffe abstrakt sind, dergestalt daß z. B. in dem Allgemeinbegriff Tier die konkrete Wesenheit von Pferd, Rind, Adler, Schmetterling verloren geht, sind diese Götter konkret-anschauliche Allgemeinbegriffe, so daß in der umfassenden Gesamtvorstellung Indra alle ihre Einzelverwirklichungen wie Kampf- und Zeugungskraft männlicher Lebewesen, Sieghaftigkeit der lebenspendenden Sonne, Blitzschlag und befruchtende Wirkung des Gewitters als Verwirklichungen des Gesamtbegriffes anschaulich gegenwärtig sind.

Das ist bei Indra nicht anders als bei Soma, der in so verschiedenartigen Erscheinungsformen wie Pflanze, Regen, Mond usw. sich der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar darstellt, während in ihm doch eine das All durchwaltende Gotteskraft als Idee erfaßt ist. Als der alle Lebensstufen und -zustände durchfließende Lebenssaft hat er auch als Begriff eine sozusagen fließende Natur. Er wird am bestimmtesten kenntlich in der Verwandlung, sei es von Regen in Pflanzenwuchs, von Pflanzennahrung in die tierischen Säfte der Fortpflanzung, von irdischer Lebenskraft und -freude in das himmlische strömende Mondlicht. Nicht in gleichem Maße ist solches Sich-Verwandeln die Wesensart Indra's. Allerdings ist an Indra als Himmelserscheinung ein solcher Wandel wahrzunehmen, wenn er als Sonne zur Mittagshöhe aufsteigend die Feuchte des Soma aus allen Weltbereichen in sich trinkt, und dann mit Gewittermacht losbricht, Aber Mann und Held oder Stier sind Erscheinungsformen, die nicht durch Wandel und In-einander-übergehen, wie es bei Soma überall der Fall ist, auseinander oder aus der Sonnen- und Gewittererscheinung hervorgehen. Sondern hier steht Gestalt neben Gestalt, in ihrer Erscheinung selbständig, durch die Idee verbunden. Insofern ist Indra sehr viel gestalthafter als Soma.

[1]) Vielmehr ist der abstrakte Begriff der Kraft aus dem Namen Indras abgeleitet: *indriya-* „Kraft" ist die Indra-eigenschaft. Er selbst aber ist „der Mächtige, Gewaltige": *śakra-* und „Herr der Kraft": *śacī-pati-*.

Dabei hat die Gestalt als Mann und Krieger einen Vorrang, vielleicht nicht so sehr, wie uns anzunehmen nahe liegt, weil die leibliche Erscheinung des Menschen Träger und Verkörperung des Geistes ist, sondern weil die mythische Bildkraft auch die Sonne (männlich) als Mann zu schauen und hinter dem Gewitter die Mannesgestalt des Blitzschleuderers zu erkennen vermag.

Dennoch ist diese Gestalthaftigkeit als Mann eine ganz andere als die eines Apollo oder Ares. Denn als am Himmel und im Luftraum wirkender Gott kann Indra in seiner mythischen Mannesgestalt nicht die Plastik und menschenhafte Lebenswahrheit griechischer Götter annehmen, während er anderseits eine viel konkretere Bestimmtheit hat, insofern jeder ganze Mann, insbesondere jeder kriegerische Fürst und Heerkönig ein kleinerer irdischer Doppelgänger des Gottes ist. Schon dadurch ist Indra's Gestalthaftigkeit vielgestaltig, und dies erst recht insofern gleichermaßen jeder Stier, der Herr der Herde, Sieger über Rivalen, und Raubtieren zu trotzen imstande ist, ein Ebenbild des Gottes ist. Nicht Verschwommenheit ist der Unterschied altindischer Götter von der klaren plastischen Gestalteinheit griechischer Götter, sondern Einheit der Idee die in einer Vielfalt von Gestalten sich verwirklicht.

Die eine Idee und die unendliche Vielheit der Verwirklichungen Indra's spricht Yāska, der älteste Veda-erklärer, den es gibt, der selbst noch dem spätvedischen Zeitalter angehörte und der den Gott Indra gekannt hat, deutlich aus mit den Worten (7. 10) „Eine jegliche Krafttat, die es gibt, ist das Werk Indra's".

25 · 7 · 1940.